

Kurt J. Peschke

Die Geschichtlichkeit als Problem der
erziehungsphilosophischen Anthropologie

1969

1971



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555428_0029

P ä d a g o g i k

Die Geschichtlichkeit als Problem der
erziehungsphilosophischen Anthropologie

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
P h i l o s o p h i s c h e n F a k u l t ä t
der
Westfälischen Wilhelms-Universität zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von
Kurt J. Peschke
aus Leobschütz

1969

19. 12. 1969

Tag der mündlichen Prüfung:.....

Dekan: Prof. Dr. Manfred Hellmann

Referent: Prof. Dr. Heinrich Döpp-Vorwald

Korreferent: Priv.-Doz. Dr. Rudolf Lassahn



Inhaltsverzeichnis

I. Die Geschichtlichkeit des Menschen als anthropologisches Problem	6
1.) Die Frage nach der Erziehungswirklichkeit als Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen	6
2.) Geschichtlichkeit als Problem der Pädagogischen Anthropologie	10
3.) Zur Geschichte und zum gegenwärtigen Stand des Problems	19
II. Explikation der Geschichtlichkeit	25
1.) Geschichtlichkeit und Geschichte - ihr terminologischer und methodologischer Ort	25
a) Der lebensphilosophische Ansatz der Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen	25
b) Historisches Bewußtsein	35
c) Geschichtliches Bewußtsein	39
d) Der Ursprung der Geschichtlichkeit im menschlichen Dasein	43
2.) Der existentielle Anspruch der Geschichtlichkeit	53
a) Die Wirkkräfte des geschichtlichen Lebens	53
b) Entscheidung	61
c) Verantwortung	72
3.) Geschichtlichkeit und Tradition	83
a) Tradition und Geschichte	83
b) Tradition und Individuation	89
III. Das Problem der Geschichtlichkeit in der Erziehungswissenschaft	102
1.) Diltheys Entwurf einer geisteswissen-	102

schaftlichen Pädagogik

- | | |
|---|-----|
| 2.) Erziehungswissenschaft als Wirklich-
keitswissenschaft (W. Dilthey, H. Freyer,
P. Petersen) | 118 |
| 3.) Erziehungswissenschaft als Prinzipien-
wissenschaft für das pädagogische Handeln
(das Problem der "Regel" bei Dilthey)? | 129 |
| 4.) Prolegomena zu einer erziehungsphiloso-
phischen Anthropologie | 137 |

IV. Literaturverzeichnis	160
--------------------------	-----

I. Die Geschichtlichkeit des Menschen als anthropologisches Problem

1. Die Frage nach der Erziehungswirklichkeit als Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen

Wenn in der vorliegenden Arbeit G e s c h i c h t l i c h k e i t und P ä d a g o g i s c h e A n t h r o p o l o g i e - diese verstanden als die wissenschaftlich-anthropologische Betrachtungsweise für die Erziehungswirklichkeit - in ihrem gegenseitigen Bezug thematisiert werden, dann soll damit letztlich ein praktisches Ziel verfolgt werden, praktisch etwa im Sinne der These Fichtes: "Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind" ¹⁾. Diese ausdrückliche Bezugnahme auf die Praxis darf nicht so ausgedeutet werden, als solle hier eine Erziehungslehre - im Sinne einer pädagogischen Technologie - angeboten werden. Es geht in dem folgenden Versuch vielmehr um "eine Theorie der Faktizitäten" als um eine Theorie "der Praktikabilitäten". ²⁾ Es soll also Wirklichkeit, in der jedes Erziehen und Erzogenwerden stattfindet (und das selber wieder Wirklichkeit schafft), in ihrem Sosein "sub specie educationis" aufgewiesen werden. Von dieser Erziehungswirklichkeit wird behauptet, sie sei g e s c h i c h t l i c h strukturiert.

-
- 1) Johann Gottlieb Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Hg. Fritz Medicus, Darmstadt 1962, Bd. III, S. 359
- 2) Vgl. Rudolf Lochner, Zur Grundlegung einer selbständigen Erziehungswissenschaft, in: Zeitschr.f.Päd., 6. Jg., 1960, S. 1

Das kann nicht bedeuten, den geschichtlichen Aspekt als den für Erziehungswirklichkeit allein relevanten zu postulieren. Als von nicht geringer Bedeutung für das Verstehen der Erziehungswirklichkeit muß immer auch der *g e s e l l - s c h a f t l i c h e* Aspekt, also der Raum des gesamt-menschlichen Lebens und Zusammenlebens, gewertet werden, und die Explikation der Geschichtlichkeit kann diesen gesellschaftlichen Aspekt nicht völlig ausklammern. Aber er soll im Folgenden jedoch nicht frontal angegangen werden, er fließt hier nur gleichsam unter der Hand mit ein. Das menschliche Dasein ist in hohem Maße in die gesellschaftlichen Mobilitäten verflochten; jede Anthropologie, die dazu neigt, diese gesellschaftlich-politische Dimension menschlicher Existenz zu verharmlosen "bleibt - wie es eine bewußt gesellschaftsbezogen argumentierende Theologie formuliert - gegenüber der existentiellen Situation des einzelnen heute abstrakt".³⁾

Das pädagogische Handeln, die "Pädagogie", ist nach Döpp-Vorwald der tragende Grund, der "Ursprungsort" der Erziehungstheorie.⁴⁾ Wenn er das Ganze dieser Theorie - in ihrem Ursprung aus und in ihrer Ausrichtung auf die pädagogische Praxis als "Pädagogie" - in die zwei Grundbereiche "*P ä d a - g o g i k*" und "*E r z i e h u n g s w i s s e n s c h a f t*" unterteilt - wobei in der "*P ä d a g o g i k*" der Erzieher sich unmittelbar über Ziele, Bedingungen, Mittel und Methoden für das erzieherische Handeln vergewissern will, während die

3) Johann B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz, München 1968, S. 102

4) Heinrich Döpp-Vorwald, Pädagogie - Pädagogik - Erziehungswissenschaft, in: Pädagogische Rundschau, 17. Jg. 1963, Nr. 5-6, S. 355ff. nachgedruckt in: Grundfragen der Erziehungswissenschaft, S. 7ff.

"E r z i e h u n g s w i s s e n s c h a f t", in einem mittelbaren Dienst an der pädagogischen Praxis, den erzieherischen Bereich der Wirklichkeit einfach in seinem Sosein zu durchleuchten, die Phänomene zu beschreiben und zu deuten unternimmt ⁵⁾, dann versteht sich die vorliegende Arbeit als der E r z i e h u n g s w i s s e n s c h a f t zugehörig. ⁶⁾ Die hier a n t h r o p o l o g i s c h akzentuierte Dimension der Erziehungswissenschaft versteht sich als Beitrag zu einer "Theorie des Wesens und der Wirklichkeit von Menschwerdung überhaupt". ⁷⁾

Neben der bewußten, der intentionalen Erziehung, wird immer auch der funktionalen Erziehung ein erheblicher Einfluß auf die Selbstverwirklichung menschlichen Seins allgemein zuerkannt. ⁸⁾ Damit gehören zum erziehungswissenschaftlichen Gegenstandsgebiet auch alle Wirklichkeiten und Weltgehalte, die

5) Heinrich Döpp-Vorwald, Grundfragen, S. 13

6) Damit ist ferner gesagt, daß nicht die "p ä d a g o g i s c h e W i r k l i c h k e i t", sondern die "E r z i e h u n g s w i r k l i c h k e i t" befragt und geklärt werden soll. Diese Unterscheidung, die sich mit Döpp-Vorwalds Aussagen über Pädagogik und Erziehungswissenschaft eng berühren, hat Julius Drechsler in seinem Aufsatz "Pädagogischer Raum und pädagogische Wirklichkeit" getroffen. (In: Anthropologie und Pädagogik, Ratingen 1965, S. 50-64.)
"Während Pädagogik in erster Linie den Bereich der bewußten erziehenden und bildenden pädagogischen Wirklichkeit meint, die gebunden ist an einen pädagogischen Raum, an jeweils verschiedene pädagogische Räume und damit den Bereich des planmäßig gewollten praktischen pädagogischen Tuns und Handelns begreift, geht es in der Erziehungswirklichkeit und Erziehungswissenschaft um den Menschen selbst in seiner gesamten Existenz, in seinem ursprünglichen Lebens- und Weltverhältnis." (S.59)

7) Heinrich Döpp-Vorwald, Romano Guardinis "Grundlegung einer Bildungslehre", jetzt in: Grundfragen der Erziehungswissenschaft, S. 70

8) Zum Problem der funktionalen und intentionalen Erziehung vgl. bes. Ernst Krieck, der dieses Faktum in seinem Bemühen um eine eigenständige Erziehungswissenschaft herausgearbeitet hat. (Philosophie der Erziehung, 1922, passim)

den Menschen prägen und formen, also das "totale Geschehen zwischen Mensch und Welt"⁹⁾ in seiner erzieherischen Relevanz; und Erziehung läßt sich bestimmen als "das totale In-der-Welt-Sein des Menschen, gesehen unter dem Aspekt der Menschwerdung".¹⁰⁾

Als Werden, als Menschwerden aber ist das In-der-Welt-Sein des Menschen zugleich immer schon ein In-der-Geschichtlichkeit-Sein, es kann sich nur in der Geschichte vollziehen; die Geschichte ist der Horizont, innerhalb dessen der Mensch als ein werdender je schon steht, und das macht seine umfassende "Geschichtlichkeit" aus. Dabei ist (zunächst) nicht einmal erforderlich, daß der Mensch darum weiß; denn "Geschichtlichkeit ist ein Anthropinon, das auf alle Fälle und ganz unabhängig davon besteht, ob der Mensch auch noch ein auf es gerichtetes "Geschichtsbewußtsein" entwickelt".¹¹⁾ Somit versteht sich die Frage nach der Erziehung des Menschen immer zugleich auch als Frage nach seiner Geschichtlichkeit und umgekehrt. Die anthropologische Relevanz unseres Problems ist also offenkundig.

Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, Ratingen 1967, bes. S. 256-261.

9) Heinrich Döpp-Vorwald, Grundfragen, S. 15

10) a.a.O.

11) Michael Landmann, Die fünf Begriffe der Geschichtlichkeit, in: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, München/Basel 1961, S. 78f.

Geschichtlichkeit als Problem

2. der Pädagogischen Anthropologie

In der jüngsten erziehungswissenschaftlichen Diskussion ist dem Problem der pädagogischen Anthropologie ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden. In rascher Folge erschienen in den letzten Jahren mehrere Abhandlungen, die dieses Problem ausdrücklich thematisierten: Andreas Flitner, "Wege der Pädagogischen Anthropologie - Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen"¹²⁾; Werner Loch, "Die anthropologische Dimension des Pädagogik"¹³⁾; Otto Friedrich Bollnow, "Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik"¹⁴⁾; Julius Drechsler, "Anthropologie und Pädagogik"¹⁵⁾; Heinrich Roth, "Pädagogische Anthropologie"¹⁶⁾ und Heinrich Döpp-Vorwald, "Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie"¹⁷⁾.

Heinrich Döpp-Vorwald war es denn auch, der die anthropologische Diskussion innerhalb der Erziehungswissenschaft in Gang gebracht hat. Darauf verweisen auch Bollnow und Loch ausdrücklich, indem sie auf Döpp-Vorwalds Aufsatz "Organologische und anthropologische Grundlegung der Erziehungswissenschaft?"¹⁸⁾ von 1949 verweisen. Doch in Wirklichkeit hatte Döpp-Vorwald diese Thematik bereits in seiner 1938 vorgelegten und 1941 erschienenen Habilitationsschrift ausdrücklich aufgegriffen.¹⁹⁾

12) Pädagogische Forschungen - Veröffentlichungen des Comeinius-Instituts, Bd. 23, Heidelberg 1963.

13) Neue pädagogische Bemühungen, Hg. Werner Loch und Jakob Muth, Bd. 1-2. Essen 1963.

14) Neue pädagogische Bemühungen, Hg. Werner Loch und Jakob Muth, Bd. 23, Essen 1965.

15) Ratingen 1965

16) Bd. I Bildsamkeit und Bestimmung, Hannover 1962.

17) In: Pädagogische Rundschau, 20. Jg., 1966, S. 994-1015
Hier zitiert nach Sonderdruck, Ratingen o.J. (1966).

Fast alle Autoren, die sich um eine anthropologische Betrachtungsweise im pädagogischen Denken bemühen, beziehen die Geschichtlichkeit i m p l i z i t oder e x p l i z i t in ihre Argumentation mit ein.

L o c h s Darstellung nimmt wiederholt Bezug auf die Lebens-
z e i t und Lebens g e s c h i c h t e des Menschen.²⁰⁾ Es
"wirken in diese allgemeine Wandlung vom Erzogenwerden zum
Erzogensein auch die besonderen Veränderungen der individu-
ellen Lebensgeschichte mit der charakteristischen Unstetig-
keit des Geschichtlichen hinein und rufen ... unvorhergesehene
Umstellungen in der individuellen Erziehungsbedingtheit her-
vor."²¹⁾ Er bestimmt Erziehung als die Aufgabe, "in jeder neu
zur Welt gekommenen Generation d e n M e n s c h e n n e u
h e r v o r z u r u f e n".²²⁾ Es wird also nicht mehr nur
nach allgemeinen Phänomenen des Menschlichen Daseins, sondern
darüber hinaus nach den besonderen Ereignissen des mensch-
lichen Lebens in Geschichte und Gegenwart gefragt.²³⁾

B o l l n o w geht in der "anthropologischen Interpretation
der Einzelphänomene" kurz auch auf anthropologisch-biolo-
gische und anthropologisch-anatomische Befunde des Mensch-
seins ein und kommt dabei auf den viel diskutierten Grund-
gedanken vom "extra-uterinen Frühjahr" des Menschen im Sinne

18) In: Philosophische Studien, I, 1949, S. 369ff; jetzt
auch in: Grundfragen, S. 38-65

19) Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung,
Berlin 1941, 2. Aufl. Ratingen 1967, bes. S. 264-362

20) Werner Loch, a.a.O., S. 23

21) A.a.O., S. 94

22) A.a.O., S. 78

23) A.a.O., S. 20

Adolf Portmanns zu sprechen. Das Menschenkind wird demzufolge relativ früher geboren als alle mit ihm vergleichbaren Tiere.

Diese zunächst rein biologische Feststellung "gewinnt zugleich ein allgemeineres anthropologisches Interesse, wenn man bedenkt, daß es zu einer Zeit, wo das tierische Junge noch gegen die Einwirkungen der Außenwelt abgeschirmt ist, den Einwirkungen einer jeweils verschiedenen und sich nach den Umständen wandelnden Umgebung ausgesetzt und daher in einem ungleich stärkeren Maße von außen her formbar ist".²⁴⁾

Zwei wesentliche Momente von erziehungswissenschaftlicher Relevanz sind damit bezeichnet: einmal die äußerst früh einsetzende Möglichkeit zur Formbarkeit (für den Formenden), zum anderen die radikale Verwiesenheit auf Formung (von Seiten des Zuformenden). Und diese Formbarkeit gilt dann für Bollnow als wesentliche Voraussetzung auch für die Geschichtlichkeit des Menschen: "Diese ungleich stärkere Formbarkeit im frühkindlichen Alter ist also eine wesentliche Voraussetzung für die Geschichtlichkeit des Menschen, d.h. für die weitgehende Wandelbarkeit seines Wesens im Lauf der Geschichte."²⁵⁾

Auf dem H i n t e r g r u n d der Geschichtlichkeit argumentieren Loch und Bollnow auch überall, wo sie sich auf Helmuth Pleßners "Prinzip der offenen Frage" beziehen.²⁶⁾ Denn Pleßner

24) Otto Friedrich Bollnow, a.a.O., S. 35.

25) A.a.O.

26) Werner Loch, a.a.O., S. 11ff. und S. 82 (vgl. dazu Otto Friedrich Bollnow, Die Lebensphilosophie, Heidelberg 1958, S. 76ff.). Otto Friedrich Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise ..., S. 30ff. u. S. 38. Bollnow hat Pleßners Ansatz weiter ausgeführt und in drei methodische Prinzipien ausdifferenziert: a) "Die anthropologische Reduktion" (S.30-32) b) "Das Organon Prinzip" (S.32-33) c) "Die anthropologische Interpretation der Einzelphänomene" (S. 33-39).

selber verankert dieses "Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage"²⁷⁾ eben in der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens und formuliert die "offene Frage" als das der geschichtlichen Wirklichkeit gemäße methodische Prinzip. "In der freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen eröffnet sich die Möglichkeit, so etwas wie geistige Welt und Geschichte, als eine nie ausschöpfbare und doch faßliche, d.h. immer neu zu sehende, weil beständig sich in anderem Sinne erneuernde Lebenswirklichkeit in den Blick zu bekommen."²⁸⁾ Pleßner führt weiter aus: "Das sich von der Geschichte getragene Wissen, das sich aus der Geschichte geworden Wissen vermittelt damit die Einsicht in ihre Ursprünglichkeit. In der Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen wird also der zeitliche Hervorgang des Un- und Überzeitlichen, des Geistes, entdeckt oder die geistige Welt, das Jenseits des vergänglichen Menschen, als sein eigenes Jenseits ihm zurückgegeben."²⁹⁾

W a r u m letztlich der Mensch in "Offenheit" und "Unergründlichkeit" akzeptiert werden muß, d.h. die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit dieses Prinzips, beantworten Loch und Bollnow in ihren pädagogischen Schriften nicht.³⁰⁾

Jedenfalls wird man auf der Suche nach einer Antwort für die Frage an dem vielschichtigen Problem der Geschichtlichkeit nicht vorbeigehen können. Auf diese Notwendigkeit, das Wissen um die Geschichtlichkeit in eine pädagogische

27) Helmuth Pleßner, Macht und menschliche Natur, Berlin 1931, jetzt auch in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 270.

28) A.a.O., S. 274f.

29) Helmuth Pleßner, a.a.O., S. 275.

30) Eine Antwort auf diese Frage konnten und wollten sie nicht geben, da sie bereits oberhalb dieses Faktums ansetzten, d.h. sie haben das "Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage" u n b e f r a g t übernommen.

Anthropologie miteinzubegreifen, hat in jüngster Zeit erst Heinrich Roth in seiner "Pädagogischen Anthropologie" hingewiesen.³¹⁾ "Voraussetzung für jede pädagogische Anthropologie ist das Wissen um die G e s c h i c h t - l i c h k e i t und G e s e l l s c h a f t l i c h k e i t des Menschen. Er lebt mehr, als ihm bewußt werden kann, in der Befangenheit seiner Epoche, so vielgeschichtet sie selbst sein mag, er lebt in der Schicksalsverflochtenheit mit seiner Gruppe, ob er sich konformistisch oder nonkonformistisch verhält, und er lebt in eine Zukunft hinein, die er mit jeder seiner Entscheidungen vorwegnehmend mitgestaltet".³²⁾ Daher eben weist Erziehung immer über die Gegenwart hinaus, und es ist - zumal für unser neuzeitliches Weltverständnis, das überwiegend "operativen Charakter" (J.B. Metz) hat - unerläßlich, auch die Z u k u n f t mit in erziehungswissenschaftliche Überlegungen einzubeziehen. "In bezug auf den Menschen als geschichtliches Wesen knüpft sich der erzieherische Konflikt an die Frage, in welchem Verhältnis die Erziehung für die Tradition zu der Erziehung für die Z u k u n f t zu stehen hat. Je rascher sich der geschichtliche Wandel vollzieht, desto wichtiger wird ein solches Vorausdenken, desto mehr steht die Tradierung des Überlieferten unter der Frage, wie mit ihm die Zukunft zu bewältigen ist, desto schwieriger wird das 'Geschäft der Erziehung'".³³⁾

Damit sind - obwohl Roth die Geschichtlichkeit keiner weiteren ausdrücklichen Explikation unterzieht - doch bereits entscheidende Begriffe für das Verständnis der Geschichtlichkeit genannt: E n t s c h e i d u n g, T r a d i t i o n, Z u k u n f t.

31) Soweit die Arbeiten überschaubar sind, ist dies der erste ausdrückliche Hinweis auf eine Verklammerung zwischen Pädagogischer Anthropologie und Geschichtlichkeit.

32) Heinrich Roth, a.a.O., S. 44.

33) A.a.O., S. 45.

Auch Julius Drechsler argumentiert in seiner Arbeit "Anthropologie und Pädagogik" mit einem Verständnis der Geschichtlichkeit des Menschen und der Erziehung, wenn er am pädagogischen Denken den Charakter des "Aufgegebenen", das in die Zukunft verweisende Moment und die gleichzeitige "Wirklichkeitsverwurzeltheit" hervorhebt.³⁴⁾ Er betont, wie Bollnow und Loch, die Offenheit des Menschen gegenüber Welt und Wirklichkeit und stellt zugleich die damit notwendig mitgesetzte Verwiesenheit an das Vorgegebene in Rechnung. "Das pädagogische Problem greift in die Tiefe des Menschseins, dieses Menschsein aber ist gekennzeichnet durch seine Offenheit Welt und Wirklichkeit gegenüber, zugleich aber auch durch die Notwendigkeit, in der Begegnung mit Welt und Wirklichkeit sich selbst in seinem Eigensein stets neu zu erfahren. Der Mensch als Mensch ist in seinem Werden bedingt durch eine sich ununterbrochen vollziehende Rückwirkung von Welt und Wirklichkeit und auf sein Sein, dieses - menschliche - Sein in seiner Offenheit schafft aber stetig auch neuen Zugang zu Wirklichkeit und stellt den Menschen als Menschen in immer neuen Schnittpunkt in seinem Stehen in Wirklichkeit und in seinem Verhältnis dem Ganzen von Welt gegenüber."³⁵⁾

Heinrich Döpp - Vorwald kommt in seinem Bemühen um eine durchsichtige und differenzierte Begrifflichkeit für pädagogisches Denken und um eine "Erziehungsphilosophische Anthropologie" wiederholt auf die Geschichtlichkeit des Menschen zu sprechen.

Er stößt auf diese Problematik vor allem in der Frage nach der "Stellung des geistigen Seins in der Zeit", nach dem "Verhältnis von Persönlichkeit und

34) Julius Drechsler, Anthropologie und Pädagogik, S. 5f.

35) A.a.O., S. 8. An einigen Stellen bezeichnet Drechsler mit dem "Element der Geschichtlichkeit" den Zwangscharakter menschlichen Daseins. Diese Darstellung ist zu einseitig.

Zeitlichkeit".³⁶⁾ Es geht ihm dabei um die Vereinbarkeit von personaler Freiheit und Zeitlichkeit im Prozeß des geistigen Werdens: In welchem Verhältnis steht die innere Zeitlichkeit der personalen Existenz - geistiges Werden (als Sinnmoment aller Erziehung) wird als "innermenschliches personales Ereignis"³⁷⁾ aufgefaßt - zu der Zeitordnung der objektiven Welt? "Damit ist offenbar insbesondere die Frage nach der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz aufgeworfen, als in welcher die Zeitlichkeit und zugleich die aktuelle Personalität menschlichen Existierens in inniger Einheit erscheinen".³⁸⁾ Hier ist also die anthropologische Relevanz des Problems der Geschichtlichkeit im Zusammenhang einer Wesensanalyse des Menschen eindeutig angesprochen.³⁹⁾ Deren Gesamtaufgabe kennzeichnet Döpp-Vorwald in dem anthropologischen Teil seiner Arbeit folgendermaßen: "Menschliches Sein ist selbst erst nach den Bedingungen seiner Möglichkeit aus seinem Wesensgrunde zu verstehen, um dann darin die Einheit der konstitutiven Momente des Erzieherischen erhellen und damit Erziehung in ihrem Wesen verstehen zu können".⁴⁰⁾

Will die erzieherische Besinnung über die praktischen Erziehungsaufgaben zur Klarheit kommen - das ist ja ihr letztes treibendes Anliegen -, dann muß sie sich klar darüber aussprechen, "in welchen Erscheinungsweisen und Erlebniszügen der menschlichen Existenz sie den phänomenalen Ausdruck und den Erscheinungsort des Wesenhaft-Menschlichen sieht".⁴¹⁾

36) Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, S. 214.

37) A.a.O., S. 215.

38) A.a.O.

39) An gleicher Stelle wird auch das Problem der Freiheit und des Vorgegebenen, als gebundenes zeitliches Werden, angesprochen.

40) A.a.O., S. 358.

41) Heinrich Döpp-Vorwald, Organologische oder anthropologische Grundlegung der Erziehungswissenschaft?, in: Grundfragen, S. 51.

Und als eine wesentliche Bedingung für das Sein des Menschen hat eben nicht zuletzt seine Existenz innerhalb geschichtlicher Möglichkeiten zu gelten; denn "nur der Mensch lebt geschichtlich, und er lebt notwendig geschichtlich".⁴²⁾ Döpp-Vorwald deutet das zentrale Wesen der Geschichtlichkeit auch als Handeln aus "Eigenverantwortung", worin er zugleich das sinngebende Telos jeglicher Erziehung sieht: "Denn hier, in der V e r a n t w o r t u n g ist nun wohl ein Phänomen bezeichnet, in dem die E i g e n- u n d S o n d e r a r t des menschlichen Seins, der spezifische Seincharakter des Menschen, voll sichtbar wird."⁴³⁾ In Verantwortung tritt der Mensch den vorgegebenen Wirklichkeiten gegenüber, befähigt, sich f ü r o d e r g e g e n diese z u e n t s c h e i d e n. Solches verantwortliche Entscheidungsleben macht also den Grundbefund der " G e s c h i c h t l i c h k e i t " aus: "M e n s c h l i c h e s L e b e n a l s m e n s c h l i c h e s hat in dem verantwortlichen Entscheidungsleben des Menschen seine konstitutive Mitte".⁴⁴⁾ Dieses Verständnis geschichtlichen Lebens als eines verantwortungsvollen Entscheidungslebens bezieht so gerade auch das Offensein des Menschen für die Z u k u n f t mit ein. "Was aus der Zukunft wird, das hängt von seiner Entscheidung ab, durch die er aus der Fülle der Möglichkeiten je besondere verwirklicht und so erst zu geschichtlicher Wirklichkeit ins Leben ruft".⁴⁵⁾ Wenn also der Mensch zwar einerseits zwangsläufig an seine Umwelt, an die vorgegebene Wirklichkeit verwiesen und in dieser Hinsicht gleichsam das O b j e k t der Geschichte ist,⁴⁶⁾ so ist er andererseits dennoch im Stande, geschichtliche Wirklichkeit ins Leben zu rufen und zum S u b j e k t der Geschichte zu werden.

42) A.a.O., S. 49f.

43) A.a.O., S. 50.

44) A.a.O., S. 51.

45) A.a.O., S. 52.

46) In dem Bezug Mensch - Wirklichkeit ist es müßig, nach einem zeitlichen "Vor" zu fragen; "der Bezug ist "gleichursprünglich" (Friedrich Kümmel).

Döpp-Vorwalds anthropologische Konzeption ist somit ebenfalls - wie die von Bollnow, Loch, Roth und Pleßner - weitgehend - implizit und explizit - von einem geschichtlichen Bewußtsein her konzipiert.⁴⁷⁾ Zentrale Gedanken seiner "erziehungsphilosophischen Anthropologie" sind Kategorien der Geschichtlichkeit des Menschen: E n t s c h e i d u n g , V e r a n t w o r t u n g , O f f e n h e i t , Z u k u n f t .

All den erwähnten pädagogisch-anthropologischen Erörterungen ist also - so hat diese skizzenhafte begriffsgeschichtliche Bestandsaufnahme gezeigt - ein immanentes Verständnis der menschlichen Geschichtlichkeit gemeinsam. Es noch weiter zu analysieren und zu erhellen, ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Ihre Blickrichtung auf das Erziehungsproblem impliziert also von vornherein eine wichtige Vorentscheidung: die Geschichtlichkeit wird nicht als solche um ihrer selbst willen betrachtet, sondern eben unter einem pädagogisch-anthropologischen Aspekt. Es handelt sich also um einen spezifischen Ausschnitt aus der Fülle der möglichen Bedeutungen, über die G e r h a r d B a u e r in seiner begriffsgeschichtlichen Untersuchung des Terminus "Geschichtlichkeit"⁴⁸⁾ einen differenzierten Überblick gegeben hat. Diese Vielfalt findet darin eine Erklärung, daß der Begriff "Geschichtlichkeit" auf verschiedene Ordnungen und Strukturen des menschlichen Lebens bezogen wird. So führt Bauer sogleich am Anfang seiner Untersuchung folgende Bedeutungsvarianten an: "eine Geschichtlichkeit des Menschen oder des Lebens (Dilthey), des Bewußtseins (Yorck), des Daseins und des Seins (Heidegger), eine Geschichtlichkeit der Geschichte (J.Ritter), der Wahrheit (J.B. Lotz), der Philosophie (Rothacker), des Verstehens (Gadamer), des Ethos (Scheler), des Rechts (A. Kaufmann), der

47) Vgl. weiterhin: Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 53, 56ff., 61, 64.
Vgl. auch: Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, bes. S. 17.

48) "Geschichtlichkeit", Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963

Ehe (van Oyen), der Heimat (Stavenhagen), des Gedichts (Alle-
mann), und auch eine Geschichtlichkeit der Natur (v. Weizsäcker)
und der Dinge (Alexander)".⁴⁹⁾ Grundgelegt - so wird man sa-
gen können - sind all diese verschiedenen Ordnungen und Struk-
turen, auf die der Begriff angewandt wird, im Leben und Da-
sein des Menschen als des Subjekts u n d Objekts der Ge-
schichte. Von diesem geschichtlichen Leben als der Wurzel
all jener begrifflichen M ö g l i c h k e i t e n u n d
D i f f e r e n z i e r u n g e n sollen die folgenden Un-
tersuchungen handeln und zwar, wie gesagt, immer im Blick
auf das E r z i e h u n g s p r o b l e m. Dieses Bewußt-
machen der unwiderruflichen Zusammengehörigkeit von Mensch
und Geschichte und speziell von menschlicher Erziehung und
Geschichte, wird uns vor allem immer deutlicher erkennen
lassen, "daß Geschichte insgesamt viel mehr praktisches als
theoretisches Wissen ist."⁵⁰⁾

3. Zur Geschichte und zum gegenwärtigen Stand des Problems

Historisch faßbar wird "der Durchbruch des geschichtlichen
Denkens" vor allem im 19. Jahrhundert. Wenn insbesondere
H e g e l diesen Durchbruch mit in Gang gesetzt hat, so
sind doch späterhin die markantesten Vertreter dieses neu-
en Denkstils ohne Zweifel W i l h e l m D i l t h e y
und sein Gesprächspartner und scharfsinniger Kritiker
G r a f P a u l Y o r c k v o n W a r t e n b u r g ⁵¹⁾
gewesen. Von nun ab erscheint unsere Epoche ⁵²⁾

49) A.a.O., S. 1.

50) A.a.O., S. 186

51) Über das Symphilisophein dieser beiden Denker vgl.:
Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen
Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Hg. Sigrid v.d.
Schulenburg, Halle 1923.

gleichsam mit einer neuen Physiognomie. "Eine neue Weise des In-der-Welt-seins hat sich dem Menschen zugeeignet, und wir sind immer noch dabei, die Grundzüge dieses Gefüges von Mensch und Welt abzutasten. Einer dieser Züge - vielleicht einer der bedeutendsten, weil von ihm her sich die anderen zu erschließen scheinen - ist die geschichtliche Verfaßtheit der Wirklichkeit im Ganzen."⁵³⁾

Damit wird sowohl das griechische Kosmos-Denken als auch das Subjekt-Objekt-Verhältnis des idealistischen Denken destruiert. Der Geschichtswelt wird die zentrale Stellung zugesprochen, und von diesem neu einsetzenden Weltverständnis ist das neue Menschenverständnis unablässig. Dieser doppelseitige Vorgang läßt sich geradezu als anthropologisch gewendetes Weltverständnis⁵⁴⁾ kennzeichnen. "Die Welt nicht als Kosmos, nicht als sich selbst auslegende Natur, sondern als Geschichte verstehen heißt, sie in ihrer Bezogenheit auf den Menschen und in ihrer Vermittlung durch ihn verstehen, heißt, die Welt in ihrer formalen Anthropozentrik auslegen."⁵⁵⁾

Dieser geschichtlichen Verfaßtheit der Wirklichkeit ist in der Epoche nach Dilthey⁵⁶⁾ und Yorck in den verschiedensten Bereichen der Wissenschaft und Forschung Rechnung getragen worden. Nicht zuletzt auch in der Theologie; denn von jeher konnte sich die christliche Theologie von der Frage nach der Geschichte - Heilsgeschichte, Eschatologie, Offenbarung - nicht dispensieren, vielmehr ist in ihrem Um-

52) Vgl. dazu Leonhard v. Renthe-Fink, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck, Göttingen 1964 und Peter Hünemann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg 1967.

53) Peter Hünemann, a.a.O., S. 14.

54) Vgl. Johann B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968 S. 49

55) A.a.O., S. 48. Vgl. auch J.B. Metz, Christliche Anthropozentrik, München 1962, bes. S. 43-89.

kreis das geschichtliche Bewußtsein allererst zum Problem geworden.⁵⁷⁾

Obwohl Martin Kähler 1892 in einem Vortrag mit dem Titel "Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus"⁵⁸⁾ fast gleichzeitig mit Dilthey und Yorck den Begriff der Geschichtlichkeit ausdrücklich aufgreift und obwohl in der Leben-Jesu-Forschung⁵⁹⁾ - etwa von 1910 an - der Begriff Geschichtlichkeit fast ein Modewort wird, bleibt dieser Begriff auch in der T h e o l o g i e in der Nähe der Historizität, d.h. wird also im kritisch-technischen Sinne in die Diskussion gebracht.

Erst nachdem M a r t i n H e i d e g g e r 1927 in "Sein und Zeit" unter ausdrücklicher Anknüpfung an Dilthey und Yorck den Begriff der Geschichtlichkeit aus dem Bereich der Historizität abgelöst hatte und ihn im Bereich des existentiell Menschlichen ansiedelt, wurde er auch von der Theologie - sei es in Anlehnung, sei es in Gegnerschaft - als Kategorie des Lebens aufgegriffen (Bultmann, Gogarten, Kamlah, Hünemann, Kasper, Lotz, Welte, A. Brunner).

Auch die Philosophie - ursprünglich in gewisser Anlehnung an theologisches Fragen⁶⁰⁾ - hat seit Herder und Hegel die Geschichte als Gegenstand ihres philosophischen Fragens entdeckt.⁶¹⁾ Daß der Begriff der Geschichtlichkeit nach Heideggers "Sein und Zeit" in der P h i l o s o p h i e, besonders in der Geschichtsphilosophie, diskutiert werden mußte, liegt auf der Hand.

56) Der Ausbruch des 1. Weltkrieges verhinderte die Sichtung und Herausgabe von Diltheys Werk und verzögerte so die wissenschaftliche Diskussion. Von 1923 an beginnen die "Gesammelten Schriften" zu erscheinen.

57) Dazu vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, Leonhard v. Renthe-Fink, a.a.O., bes.S.142, Iring Fetscher, "Geschichtsphilosophie" in: Fischer-Lexikon der Philosophie, Frankfurt a.M. 1958, S. 108f.

58) 1. Aufl. 1892; 3. Aufl. München 1961

59) Vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, (1. Aufl. 1906) Tübingen 1950

60) Vgl. bes. Karl Löwith, a.a.O.

Denn keine Auseinandersetzung mit Heideggers Werk kann an dieser sehr zentralen Kategorie seines Werkes vorbeisehen. (Heideggers "Kardinalproblem" bleibt natürlich die Frage nach dem Sinn von Sein).

In Deutschland sind dann besonders unmittelbar nach Beendigung des 2. Weltkrieges und in der Folgezeit zahlreiche Arbeiten mit geschichtsphilosophischer Thematik erschienen. Stellvertretend für viele andere soll hier besonders Theodor Litt genannt werden, dessen Schriften von der erlebten und erlittenen Geschichte gezeichnet sind.⁶²⁾ Auch Gerhard Krügers philosophisches Bemühen ist weitgehend in der gleichen Richtung orientiert: "Die Geschichte ist heute unser größtes Problem"⁶³⁾.

Die Aktualität und Dringlichkeit philosophischen Fragens nach der Geschichtlichkeit und Geschichte im gegenwärtigen Denken beweisen zumal auch die gleichzeitig aufgegriffenen terminologiegeschichtlichen Untersuchungen von Gerhard Bauer und Leonhard von Renthe-Fink.⁶⁴⁾

Wenn so im theologischen und philosophischen Denken der Gegenwart der Begriff der Geschichtlichkeit eine zentrale Stellung einnimmt^{64a)}, bedingt auch durch die sich immer mehr in-

61) Der Begriff "Geschichtsphilosophie"-"philosophie de l'histoire" stammt von Voltaire (Essai sur les Mours et l'Esprit des Nations, 1756).

62) Theodor Litt, Geschichte und Verantwortung, Wiesbaden 1947; Die Frage nach dem Sinn der Geschichte, München 1948; Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, München 1950; Der Mensch vor der Geschichte, Bremen (1951); Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins, Heidelberg 1956.

63) Die Geschichte im Denken der Gegenwart, Frankfurt M. 1947, jetzt in: Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg/München 1958, S. 97.

64) Beide Arbeiten erschienen zuerst als Preisarbeiten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

64a Vgl. auch Georg Picht, Die Erfahrung der Geschichte, Frankfurt a.M. 1958; Reinhard Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1963; Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, Hamburg 1962.

tensivierende persönliche Erfahrung vieler von der sich steigenden Wandelbarkeit des menschlichen Lebens, so mag es auf den ersten Blick einigermaßen verwunderlich erscheinen, daß dem Problem Geschichtlichkeit im Umkreis psychiatrischer und psychotherapeutischer Arbeiten immer mehr Aufmerksamkeit und Interesse gewidmet wird.⁶⁵⁾ Diese Tendenz findet vielleicht einmal darin ihre Erklärung, daß die Geschichte heute von immer mehr Zeitgenossen als eine Sphäre der Gefährdung und der Sinnlosigkeit des Irrens und des Kampfes um Welt und Sinn⁶⁶⁾ erlebt wird, zum anderen darin, daß in der Geschichtlichkeit die Frage nach dem Menschen in vollem Umfang gestellt wird.

Wenn z.B. die Psychotherapeutin Herzog-Dürck einem Aufsatz den Titel "Auf der Suche nach der verlorenen Geschichtlichkeit" gibt, dann weist sie damit auf zwei wichtige menschliche Möglichkeiten hin: einmal eben darauf, daß der Mensch seine Geschichtlichkeit verlieren kann, zum anderen darauf, daß er - will er sein Menschsein wiederfinden - sich auf die Suche nach der Geschichtlichkeit begeben muß, auf eine Suche, die seine persönliche Initiative einfordert. Herzog-Dürck hebt hervor, daß der neurotische Mensch dazu neige, all das zu verweigern, was seine geschichtliche Existenz erst möglich mache: "Er kann sich nicht 'übernehmen' indem er zu den Schicksalsfaktoren seines Daseins Ja sagt und damit die äußere, zufällige Geschichte, in die er geworfen ist, in eine produktive innere Lebensgeschichte verwandelt, also geschichtlich wird"⁶⁷⁾. Seine eigentliche Verzweiflung sei eben die "V e r-

65) Vgl. Jürg Zutt, Der Lebensweg als Bild der Geschichtlichkeit in: Der Nervenarzt, 25. Jg., 1954, S. 426-28, jetzt in: Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie (Ges. Aufsätze), Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963, S. 352-57.

Johanna Herzog-Dürck, Auf der Suche nach der verlorenen Geschichtlichkeit, in: Transzendenz als Erfahrung, Festschrift für Graf Karlfried Dürckheim, Weilheim/Obb. 1966, S. 163-74.

66) Vgl. Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie, Frankfurt a.M. 1958, S. 234.

67) Johanna Herzog-Dürck, a.a.O., S. 166.

zweiflung der Geschichtlichkeit" ⁶⁸⁾. Herzog-Dürck fordert daher in diesem Sinne von einer "personalen Psychotherapie" - die objektivierende, in festen Kategorien analysierende Methode sei hier inadäquat -, daß sie dem kranken Menschen seine verlorene Geschichtlichkeit wiederzugeben habe ⁶⁹⁾, d.h. der Heilungsprozeß besteht in dem Bewußtmachen der Geschichtlichkeit, ihrer Grenzen und Möglichkeiten.

Mit dieser kurzen Einführung mag deutlich geworden sein, wie wichtig und aktuell das Problem der G e s c h i c h t - l i c h k e i t für das neuzeitliche Menschen- und Weltverständnis geworden ist.

Heinrich Rombach hat gelegentlich darauf hingewiesen, daß dieses Problem bisher noch nicht auf seine mögliche erziehungswissenschaftliche Relevanz untersucht worden sei, ⁷⁰⁾ eine Feststellung, die bisher noch nicht überholt zu sein scheint. Daher soll diese immer noch offene, aber dringliche Aufgabe hier nunmehr in Angriff genommen werden. Die vorliegende Untersuchung versteht sich dabei durchaus nur erst als p r o p ä d e u t i s c h e Vorarbeit für die pädagogische Praxis, sie hat kein "abschließend-theoretisches", sondern ein "a u f s c h l i e ß e n d - e x p o n i e r e n d e s" (Pleßner) Anliegen.

68) A.a.O., S. 168

69) Johanna Herzog-Dürck, a.a.O., S. 167f.

70) Heinrich Rombach, "Geschichtlichkeit", Artikel in Lexikon der Pädagogik, Freiburg, 1953, Bd. II, S. 368-371.

II. Explikation der Geschichtlichkeit

1. Geschichtlichkeit und Geschichte - ihr terminologischer und methodologischer Ort

a) Der lebensphilosophische Ansatz der Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen

Bei einer Explikation des Wesens von Geschichtlichkeit wird man zweckmäßigerweise ausgehen von einer Gegenüberstellung und Abgrenzung der Begriffe *G e s c h i c h t l i c h k e i t* und *G e s c h i c h t e*. Dabei scheint es naheliegend, mit der Begriffsbestimmung von Geschichte zu beginnen. Denn in irgendeiner Weise wird ja offenbar im Begriff Geschichtlichkeit der Begriff Geschichte mitgedacht.¹⁾ Und außerdem ist auch der heranwachsende Mensch mit diesem Begriff Geschichte - als Unterrichtsfach, als Studienfach, in verschiedenen Zusammensetzungen wie Weltgeschichte, Literaturgeschichte, Erdgeschichte, Naturgeschichte - meistens recht frühzeitig irgendwie vertraut.

Der lexikalische Befund der terminologiegeschichtlichen Untersuchung von v. Renthe-Fink weist zudem nach,²⁾ daß der Begriff Geschichtlichkeit noch recht jung ist³⁾. Als fixierter Begriff und lexikalisches Stichwort hat er erst nach dem 2. Weltkrieg Aufnahme in die einschlägigen Hand- und Wörter-

1) Häufig gilt der Begriff Geschichte als Ausgangspunkt für das Verständnis dessen, was mit Geschichtlichkeit bezeichnet wird.

2) Leonhard von Renthe-Fink, a.a.O., S. 9-16

3) Von Renthe-Finks Darstellung macht es wahrscheinlich, daß das Wort Geschichtlichkeit von Hegel geprägt wurde (a.a.O., S. 20-35). Eine Kategorie der Hegelschen Philosophie ist der Begriff jedoch nicht geworden.

bücher gefunden⁴⁾.

Obwohl also der Begriff Geschichte - im Gegensatz zu dem der Geschichtlichkeit - als einigermaßen vertraut gelten kann, ist auch er nicht ohne weiteres fixierbar; denn eine Fülle von divergierenden Bedeutungen erschwert eine sichere und eindeutige Bestimmung⁵⁾.

Eine übersichtliche und gleichzeitig differenzierende Zusammenfassung der verschiedenen Bedeutungen des Begriffes Geschichte gibt Martin Heidegger in "Sein und Zeit".⁶⁾ Die vier Bedeutungen von Geschichte, die er dort herausstellt, beziehen sich auf die Geschichte als Wirklichkeit und nicht etwa das Wissenschaftsgebiet - Historie -:

4) A.a.O., S. 9. Eine Ausnahme bildet die Hoffmeistersche Neubearbeitung des Wörterbuches der philosophischen Begriffe von Kirchner-Michaelis aus dem Jahre 1944.

5) Karl Heussi, Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932, II. Teil, zählt zwölf verschiedene Bedeutungen von Geschichte auf.

6) Tübingen ¹⁰1963, S. 378f. Diese Zusammenfassung gibt nach Heideggers eigener Aussage nur das "vulgäre" (Sein und Zeit, S. 378) Verständnis von Geschichte wieder. Heidegger nennt dieses Verständnis von Geschichte "vulgär", weil hier einmal Geschichte mit Vergangenen identifiziert wird - daß dieses Verständnis unzureichend ist, soll im Folgenden aufgewiesen werden -, weil zum anderen keine ontologische Begründung der Geschichte gegeben wird: es bleibt offen, ob der Mensch als Objekt in die Geschichte hineinbezogen wird oder ob erst durch die subjektive Seinsweise des Menschen das Geschehen "der" Geschichte zum geschichtlichen Geschehen wird: "W i r d das Dasein erst geschichtlich durch eine Verflechtung mit Umständen und Begebenheiten? Oder wird durch das Geschehen allererst das Sein des Daseins konstituiert, so daß, n u r w e i l D a s e i n i n s e i n e m S e i n g e s c h i c h t l i c h i s t, so etwas wie Umstände, Begebenheiten ontologisch möglich sind?" (Sein und Zeit, S. 379).

- 1) Geschichte meint das Vergangene: Vergangenes als nicht mehr Vorhandenes, oder auch als noch Vorhandenes, aber ohne Wirkung auf die Gegenwart;
- 2) Geschichte als Vergangenes im Sinne einer Herkunft; damit wird ein Ereignis- und Wirkzusammenhang, ohne aufsteigende oder verfallende Entwicklung auf Gegenwart und Zukunft hin, bezeichnet.
- 3) Im Gegensatz zur Natur meint Geschichte das Ganze des menschlichen Seienden, sofern es sich in der Zeit wandelt.
- 4) Geschichte meint das Überlieferte als solches, das der Mensch - bewußt oder unbewußt - von der Vergangenheit übernimmt.

Da die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung - a definitione - nicht darin besteht, Geschichte aus der Perspektive des Historikers⁷⁾ anzugehen, sondern da sie, wie dargelegt wurde, ausschließlich die a n t h r o p o l o g i s c h e Dimension der Geschichte herausarbeiten will, muß geklärt werden, w i e Geschichte unter diesem Gesichtspunkt befragt werden kann. Als Methode bietet sich eine (philosophisch-) phänomenologische Betrachtungsweise an, die den Menschen in seinem Werden, in seinem Ausgriff in die Welt, in seiner Bewältigung der Welt in den Blick nimmt, so daß man also - da Gegenstand dieser Besinnung eben das Leben und das Menschsein selbst sind - hier mit Recht von der S e l b s t e r f a h r u n g des Menschen innerhalb der Geschichte sprechen kann, in der das Wesen des Menschseins sich für sich selbst erschließt - eine Erfahrung, die jedoch stets nur in Bruchstücken geschieht, so daß immer wieder die Aufgabe neu sich stellt, nach dem Wesen des Menschseins noch weiter und tiefer zu fragen. So mündet solche, "reflexive Phänomenologie", als Ort der Erfahrung des Menschen von sich selbst, als "phänomenolo-

7) Robin G. Collingwood, Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1965, durchleuchtet sehr genau die Aufgaben des Historikers. Er nennt, verkürzt wiedergegeben, die "Res gestae, die Taten von Menschen, die in der Vergangenheit vollbracht worden sind" als Forschungsgegenstand. Besondere Beachtung finden dabei die Interpretation von Quellenmaterial und anderen historischen Zeugnissen. (S. 15f.)

gisch Selbstvergewisserung der menschlichen Daseins in seiner subjektiven Gegebenheit"⁸⁾, zuletzt - um mit Döpp-Vorwald zu reden - notwendig immer in die Frage "nach dem Ersten Grunde der Möglichkeit des Menschseins selbst":⁹⁾ "indem der anthropologisch Fragende sich im Daseinsvollzug auf die Weise seines In-der-Welt-seins besinnt und sich dessen Grundgehalte und Grundstrukturen ausdrücklich macht, derart, daß von daher dann die Entfaltung des menschlichen Seins in seine Teilaspekte und Teilfunktionen ... verständlich wird."¹⁰⁾ Eine phänomenologische Betrachtungsweise des Menschen setzt sich von vornherein von einer metaphysischen (Methode der) Bestimmung des Menschen ab. Während die (hier attackierte) Metaphysik nach dem Sein an sich fragt, nach den letzten Prinzipien des Seins, und auf diese Weise ihre anthropologische Ausformung versucht, nämlich das Wesen des Menschen aus einem hypostasierten Seinsgrund - Gott, Idee, Geist oder Materie - zu deduzieren und zu deuten, hat die phänomenologisch orientierte Anthropologie kein hypostasiertes Seinsprinzip vorzuweisen. Doch in dieser vermeintlichen methodischen Schwäche besteht gerade ihr Vorzug; denn nur so bekommt sie unverstellt die vielschichtigen und komplexen Phänomene des Menschseins in den Blick.¹¹⁾ "Sie hält sich unmittelbar an die Erscheinungszüge, die dem Menschen in seiner Selbsterfahrung vom Vollzuge seines Daseins als wesentliche Gehalte seines Lebens, seines menschlichen Lebens, gegeben sind, und sucht von hierher deutlich zu machen, was es heißt: Mensch zu sein,

8) Heinrich Döpp-Vorwald, Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, S. 15

9) A.a.O.

10) Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O.

11) Wie es die Lebensphilosophie im Verständnis Diltheys erfordert.

ein Mensch in der Welt".¹²⁾ Phänomenologisch orientierte Anthropologie ist demnach Hermeneutik des menschlichen Daseins.¹³⁾

Heißt das nun Geschichte in dieser Weise (philosophisch-) phänomenologisch betrachten von vornherein auch Geschichtsphilosophie treiben?

Zwar kann die anthropologische Fragestellung in der Geschichtsphilosophie nicht ausgeklammert werden - sie nimmt vielmehr dort häufig einen so breiten Raum ein, daß sie mit der genuin geschichtsphilosophischen Fragestellung oft konfundiert wird¹⁴⁾ -, doch sind beide deshalb natürlich keineswegs iden-

12) Heinrich Döpp-Vorwald, Zum Erziehungsverständnis in der Existenzphilosophie, in: Päd. Rundschau, 23. Jg., 1969, S. 40.

13) Wenn Erich Rothacker in seiner Dissertation "Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtsschreibung im Sinne Karl Lamprechts" (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, Leipzig 1912) der Geschichte zwei Brennpunkte zuordnet - man kann diese als "dramatische und zuständig genetische Betrachtungsweise" unterscheiden -, dann gehören inhaltlich zum Begriff Geschichte einmal "Taten, die sich auf objektive Werke beziehen", zum anderen Zustände, "in denen sich das menschliche Sein entfaltet". (Geschichtsphilosophie, München o.J., S. 66) Rothacker sieht nun sowohl die "Taten, die sich auf objektive Werke beziehen", als auch die Zustände, "in denen sich das menschliche Sein entfaltet", in ihrer umfassenden anthropologischen Relevanz. "Da aber das Resultat des Geschehens nach seiner objektiven wie nach seiner subjektiven Seite menschliche Lebensformen als Haltungen sind, so liegt der metaphysische Schwerpunkt hier durchaus auf der subjektiven Seite: der Gegenstand der Historie ist in jeder möglichen Hinsicht die Menschheit selbst, die in der Geschichte zu ihrem Sein, in der Historie zu ihrem Selbstsein gelangt". (Geschichtsphilosophie, S. 66f.)

14) Vgl. etwa: Heinrich Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1924; Fritz Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Leipzig 1931; Walther Brüning, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Stuttgart 1961

tisch, weil in der anthropologischen Sicht das Problem der Geschichte nicht frontal, d.h. nicht um des Wesens der Geschichte als solcher willen angegangen wird, sondern weil es hier vielmehr primär um den Menschen geht, der Geschichte hat und vollzieht, indem er "im Vollzuge seines Lebens je und je und ständig in Situationen steht, denen gegenüber er sich verhalten, die er handelnd bewältigen muß, ..." ¹⁵⁾, weil er als der betrachtet werden soll, der im Vollzuge seiner Existenz die auf ihn zukommende Wirklichkeit bewältigen muß. Das für die anthropologische Fragestellung Entscheidende im Prozeß der Geschichte ist somit die **Existenz des Menschen** und nicht der **Verlauf der Geschichte** selbst.

Auch in der oben referierten Zusammenfassung der verschiedenen Bedeutungen von Geschichte durch Heidegger ist diese existentielle Bedeutung, der Bezug der Geschichte auf den Menschen unüberhörbar: "Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein 'vergangene' und zugleich 'überlieferte' und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt" ¹⁷⁾.

Wird nun die Frage nach der **Geschichtlichkeit** des Daseins in diesem Sinne ausdrücklich aufgenommen, so bietet sich kein Ordo-Begriff, kein praktikabler Schematismus als Lösungsweg für eine Klärung, vielmehr muß der **Begriff Geschichtlichkeit** als **Problem** aus der Ursprünglichkeit des **erfahrenen Lebens** selbst zur Entfaltung gebracht werden. Damit wird ausdrücklich in Rechnung gestellt, daß es unmöglich ist, das menschliche Denken und Erkennen von seinen welthaften Bedingungen

15) Heinrich Döpp-Vorwald, Grundfragen, S. 19

16) Rothacker, a.a.O.

17) Martin Heidegger, a.a.O., S. 379.

zu emanzipieren. Der Mensch vermag also nicht, aus dem Zusammenhang der Welt hinauszutreten, er vermag zu sich in seiner Welt keine Distanz zu gewinnen, um sich gleichsam vom "archimedischen Punkt" aus als Objekt betrachten und bestimmen zu können. Der Mensch ist vielmehr stets S u b j e k t u n d O b j e k t d e r G e s c h i c h t s e r f a h r u n g z u g l e i c h. Als Subjekt ist er als Erkennender selber geschichtlich bedingt¹⁸⁾; nur als geschichtlich Gewordener, d.h. als Objekt, ist er sich begreifbar, nämlich in dem, was menschlicher Geist, was menschliches Wollen, zustande gebracht haben. Diesen dialektischen Vorgang und dessen anthropologischen Aussagewert für die menschliche Gesellschaft hat Erich Rothacker in seiner "Geschichtsphilosophie" mit Prägnanz dargelegt: "Indem die Menschheit als handelndes Subjekt ihr Reich auf Erden errichtet, ändert sich mit diesem Handeln zugleich ihr subjektiver Zustand, d.h. ihre Haltung... Das Objekt aber, welches in diesen Aktionen verändert wird, kann man wohl Welt, Sache, Natur nennen; indem diese Gegenstände aber bearbeitet werden zur Selbstbehauptung und Festigung des menschlichen Reiches, indem zugleich ein wesentlicher Teil aller menschlichen Tat, Arbeit, Handlung, Planung, Gründung, Stiftung sich unmittelbar auf die Gestaltung des Gemeinschaftslebens bezieht, das wieder seinen Kern in einer Haltung besitzt, so erweist sich letzten Endes die menschliche Haltung ebensowohl als objektives Ergebnis menschlichen Handelns, als sie andererseits subjektiv in diesem Handeln sich modifiziert."¹⁹⁾

Formal und vorläufig kann daher gesagt werden: Geschichtlichkeit ist schlechthin die Seinsweise des Menschen. Es handelt sich nicht um einen Aspekt unter anderen Aspekten, wenn dem Menschen Geschichtlichkeit zuerkannt wird, sondern in Frage steht dabei seine Seinsweise schlechthin. Der Mensch l e b t die geschichtliche Wirklichkeit und i s t sie zugleich, sie liegt als zum Menschen schlechthin gehörige vor und in all

18) Vgl. dazu: Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, S. 162ff.

19) a.a.O., S. 66

seinem wissenschaftlichen Erkennen. So wendet sich der Mensch - auf Grund seiner Geschichtlichkeit - einerseits zur Geschichte hin, um zu sich selbst zu kommen, so kann Geschichte andererseits nicht als eine in sich konstituierte objektive Wirklichkeit aufgefaßt werden, der sich der Mensch erst nachträglich zuwenden könnte, weil er ja je schon in ihr steht. Geschichte hat also ihren eigentlichen und wesentlichen Ort im Selbstverständnis des Menschen, im Menschen bricht Geschichte allererst zu sich selbst und für sich selbst auf.

Wilhelm Dilthey hat sich zeit seines Lebens darum bemüht, diesen Grundbefund deutlicher aufzuweisen. Seine Versuche zu einer "Kritik der historischen Vernunft" sollten deutlich machen, daß der Mensch durch das Verstehen der von ihm selbst hervorgebrachten geschichtlichen Wirklichkeit allererst zum Bewußtsein seines Wesens zu gelangen vermag²⁰⁾. Die unableitbare vorgegebene Grundlage aller Geschichte ist das *L e b e n*²¹⁾, hinter das auch das Denken nicht mehr zurück kann. Er formuliert es noch eindringlicher, wenn er betont, daß Denken und Erkennen eine Funktion des Lebens sind und im Leben selbst ihre fundamentalste Voraussetzung haben²²⁾. Aus dieser Konzeption ist es nur allzu verständlich, daß Dilthey in seinem Bemühen, Welt zu verstehen, einen anderen Weg einschlagen mußte, als seine Vorgänger.²³⁾ Nicht von der Welt aus will er das Leben verstehen, sondern vom Leben aus der Welt. "Ehedem suchte man, von der Welt auf Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. Und das Leben ist nur da in Erleben, Verstehen und geschichtlichem Auffassen. Wir tragen keinen Sinn von der Welt

20) Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften (Bd.I-XII,XIV Stuttgart/ Göttingen 1959ff.)Bd. III, S. 16

21) A.a.O., Bd. VIII, S. 282.

22) A.a.O., Bd. V, S. 83 und 136, Bd. VII, S. 261

23) Besonders deutlich zeigen dieses Vorhaben die Versuche der klassischen Metaphysik, wenn sie nach der als einem die Wirklichkeit tragenden Prinzip suchen.

in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen."²⁴⁾ Von hierher wird weiterhin verständlich, daß Dilthey den erkenntnistheoretischen Rückgriff auf die menschliche Vernunft als ausschließliche Quelle der Erkenntnis ablehnen mußte, "da er (dieser Rückgriff) eine Verschneidung der tatsächlichen Verhältnisse"²⁵⁾ bedeute. Die Subjekt-Objekt-Spaltung in der Erkenntnisbeziehung konnte nicht mehr aufrecht erhalten werden,²⁶⁾ vielmehr ist es so, "daß nicht allein das Gegenüberstehen von Objekt und Subjekt nur hinsichtlich des Erkenntnisaktes eine prinzipiell unlösbare Beziehung darstellt, sondern daß diese Unlösbarkeit auch für das beiderseitige Ansichsein gilt, mithin die Korrelation beider nicht nur deshalb untrennbar sei, weil sie nicht allein im Erkenntnisverhältnis aufgeht, sondern weil in der Wesensbestimmung des geschichtlichen Lebensverhältnisses die Unauflösbarkeit n o t w e n d i g e r - w e i s e gesetzt wird."²⁷⁾

In Diltheys Darstellung wird damit auch erkenntnistheoretisch das Sich-Vorfinden in der Zeit, in der Situation, die nicht überspringbar ist, konstitutiv für den ganzen Weltbezug des Menschen. Und die Frage nach dem Wesen des Geschichtlichen wird damit von vornherein eben eine anthropologische Frage. In dieser Richtung ist der Ansatz Diltheys bis in die Gegenwart aktuell geblieben: "Das Fragen nach dem Sein des Ge-

24) A.a.O., Bd. VII, S. 191

25) Hellmut Diwald, Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, Göttingen 1963, S. 26

26) Die Erfahrung des Selbst und des Gegenstandes geschieht in einem einzigen Akt, es ist der Akt des Erlebens. "Was das Erlebnis auszeichnet, ist die 'unauflösbare Einheit' des Wissens und des realen Vorgangs, dessen wir erlebend 'i n n e w e r d e n'". (Ges.Schriften, Bd. V, LXXIX). Es besteht hier nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstande, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt."(Bd.V, LXXX).

27) Hellmut Diwald, a.a.O., S. 39f.

schichtlichen vollzieht sich als Fragen nach dem Sein des Menschen."²⁸⁾ Es wird hier gefragt nach dem Menschen, der mit seiner Welt in ständiger Wandlung begriffen ist, der in der Unwiederholbarkeit des Jetzt existiert. Es geht somit um das geschichtliche Selbstverständnis des Menschen, aus dem der Mensch nicht emigrieren kann.

Es ist nur allzu verständlich, daß dieses neue Welt- und Menschverständnis auch das pädagogische Denken nicht unberührt lassen konnte.²⁹⁾ Denn auch die Pädagogik wird nun in ihrer Verflochtenheit in die Totalität des geschichtlichen Lebens erkannt. Aus dieser Einsicht heraus mußte Dilthey notwendig zu einer Ablehnung der *s y s t e m a t i s c h e n* Pädagogik kommen, da diese mit ihren allgemeinverbindlichen und zeitlosen Erziehungsidealen dem geschichtlichen Grundcharakter des geistigen Lebens nicht gerecht zu werden vermöge."³⁰⁾ "Aus der normativen, systematischen Pädagogik wird eine *s e l b s t ä n d i g e* 'Geisteswissenschaft'".³¹⁾ Diese Pädagogik betrachtet also - wie die anderen Geisteswissenschaften - die Totalität der geschichtlichen Welt, aber

28) Johannes B. Lotz, Zur Geschichtlichkeit des Menschen, in: Scholastik, Jg. XXVI, 1951, S. 333.

29) Vgl. Wilhelm Dilthey, Über die Möglichkeit einer allgemeinen pädagogischen Wissenschaft (Ges. Schriften, Bd. VI, S. 56-82).

30) Erst aus dieser Einsicht heraus konnten die von Otto Friedrich Bollnow und Werner Loch in Angriff genommenen Untersuchungen zur Pädagogischen Anthropologie möglich werden. Wenn sowohl Bollnow als auch Loch - dieser in *Anlehnung* an frühere Schriften Bollnows - den konkreten Einzelphänomenen zum Verständnis des Menschen elementaren Charakter zuerkennen, dann kann das nur unter der Voraussetzung geschehen, daß nicht unter dem Zwang eines *f e s t g e f ü g t e n S y s t e m s*, das der befragten Wirklichkeit vorangestellt ist, gedacht wird.

31) Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, S. 16.

sie hebt sich dabei von jenen anderen dadurch spezifisch ab, daß sie eben vom A s p e k t d e r E r z i e h u n g aus fragt. Die Abhängigkeit und Bedingtheit aller Erziehung vom k o n k r e t e n g e s c h i c h t l i c h e n M e n - s c h e n wird hier ausdrücklich anerkannt. Das verhindert in keiner Weise die Selbständigkeit des theoretischen Ansatzes. Döpp-Vorwald hat das Verhältnis von S e l b s t ä n - d i g k e i t der Erziehungstheorie und von A b h ä n g i g - k e i t der wirklichen Erziehung von der allgemeinen vorgegebenen Wirklichkeit deutlich formuliert: "Dabei ist zu beachten, daß sich in dieser Formel von der Selbständigkeit der pädagogischen Theorie zwei anscheinend entgegengesetzte Motive durchdringen: die Selbständigkeit wird f ü r d i e T h e o - r i e in dem Augenblick gefordert, in dem für die Erziehung als G e s c h e h e n i n d e r W i r k l i c h k e i t die Unselbständigkeit, Abhängigkeit und Verflochtenheit in das Ganze des geschichtlichen Lebens erkannt wird. Die alte Pädagogik hatte gerade umgekehrt an eine Selbständigkeit der w i r k l i c h e n Erziehung in dem Sinne geglaubt, daß sich ihr Eigenrecht, ihre 'Autonomie' aus allgemeinen ethischen Prinzipien jenseits aller zeitlichen Bedingtheit herleite, sie hatte dagegen gerade für die w i s s e n - s c h a f t l i c h e Besinnung mit ihrem Hinweis auf die 'Grundwissenschaften' eine Autonomie abgelehnt."³²⁾

b) Historisches Bewußtsein

Mit alledem, was bisher über Geschichtlichkeit als K a t e - g o r i e d e s L e b e n s erörtert wurde, scheint doch die Abgrenzung der Begriffe Geschichtlichkeit und Geschichte,

32) A.a.O., S. 16

auf die wir hier zunächst hinauswollten, noch nicht streng genug erfolgt zu sein; denn jene Kategorien, mit denen wir das Wesen der Geschichtlichkeit zu fassen suchten: *Z e i t, S i t u a t i o n, A u f g a b e, W a n d l u n g, W e l t, L e b e n* gebrauchen wir ja auch dort, wo wir von der *G e s c h i c h t e* als *s o l c h e r* sprechen wollen, wo wir also Geschichte meinen als das objektiv feststellbare *G e s c h e h e n* in der Welt - als unablässiges Werden von Neuem und Anderem, das die Menschen, verwurzelt in der Zeitlichkeit,³³⁾ bewirken und das auf sie ständig zurückwirkt. Die Aporie der Unterscheidung zwischen *G e s c h i c h t l i c h k e i t* und *G e s c h i c h t e* ist also - trotz Diltheys Hilfestellung - noch nicht überwunden. Wenn wir "Geschichte" sagen, so ist dabei natürlich wiederum zweierlei genau zu unterscheiden: einmal die wirkliche Geschichte, also Geschichte als ein Geschehen in der Zeitlichkeit, an dem Menschen und Menschengruppen handelnd und leidend beteiligt sind, und zum andern das Wissen, das Bewußtsein von dieser wirklichen Geschichte, ein Wissen, das sich auf die real geschehende Geschichte bezieht, diese zu ihrem Gegenstand hat. Wir nennen dieses Bewußtsein - dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechend - das "historische Bewußtsein". Und von daher heißt auch sein Gegenstand, also das, worum dieses Bewußtsein weiß, wohl einfachhin das "Historische".

Im Historischen geht es also um "das Wissen von der Geschichte"³⁴⁾, um das Wissen um Typisches und Wiederkehrendes, das in der Vergangenheit manifest geworden ist. Das Wissen um das Historische soll ein Wissen um ein *v e r g a n g e n e s* Geschehen sein, ausgerichtet auf ein Geschehen, das einmal als objektive Voraussetzung unser gegenwärtiges Dasein ermög-

33) Der Mensch ist mit dem Eintritt ins Dasein in die Zeitlichkeit gestellt. Dieses Phänomen wird zur *G e s c h i c h t l i c h k e i t*, wenn er beginnt, diese Zeitlichkeit für sich und andere zu gestalten.

34) Karl Jaspers, Philosophie, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, Bd. II, S. 118.

licht, das zum andern als Anderes, Einzigartiges und Einmaliges zu gelten hat. Als Anderes steht es immer zunächst in einem eigenen historischen Horizont, und das verpflichtet dazu, jeder Vergangenheit ihr eigenes Sein zuzugestehen. Dieser h i s t o r i s c h e H o r i z o n t muß zunächst - soweit wie eben möglich - aufgedeckt werden, um der Eigenständigkeit des aus der Vergangenheit Überlieferten ansichtig zu werden. Daher geht es zunächst - wie gesagt - um b l o ß e s E r k e n n e n d e s V e r g a n g e n e n, der verpflichtende Anspruch des Überlieferten an uns, sein immanenter Appell zu handelnder Stellungnahme bleibt zunächst gleichsam noch suspendiert.³⁵⁾ Die Wissenschaft, die den gekennzeichneten Bereich zu ihrem Forschungsgegenstand erhebt, ist die Geschichtswissenschaft. Sie ist der Ort, an dem sich das historische Denken realisiert. "Mit h i s t o r i s c h e m Denken ist dasjenige Moment des theoretischen Interesses gemeint, das das Geschichtliche thematisiert"³⁶⁾. Historisches Denken entspringt also einem vorwiegend t h e o r e t i s c h e n Interesse, d.h. der historisch Forschende steht seinem Forschungsobjekt möglichst distanziert gegenüber. "Im historischen Bewußtsein stehen wir wissend und forschend dem Geschehen doch immer nur gegenüber, es betrachtend und nach seinen Ursachen befragend".³⁷⁾

Anders gesagt: dem historisch Fragenden begegnet die Vergangenheit primär in ihrer Faktizität;³⁸⁾ das Fragen ist auf

35) Wieweit diese Suspendierung durchgehalten werden kann, wieweit der theoretisch-historische Horizont als abgeschlossener gelten kann, soll zunächst noch unbeachtet bleiben.

36) Werner Flach, Die Konditionalität des Geschichtlichen, in: Kant-Studien, 56.Jg., H.2, 1966, S. 156, Anm. 1.

37) Karl Jaspers, a.a.O., S. 118f.

38) Dabei gilt der Zeitabstand des Fragenden zum Geschehen als produktive Möglichkeit, nicht aber als unüberbrückbarer Abgrund. Der Abgrund wird durch Kontinuität und Tradition überbrückbar. Als Voraussetzung der historischen Methode darf gelten, "daß erst dann etwas in seiner bleibenden Bedeutung objektiv erkennbar wird, wenn es einem abgeschlossenen Zusammenhang angehört." (Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 283. - Doch der Zeitabstand selbst

Nur-Vergangenes abgeblendet³⁹⁾; dabei steht das Öffentliche, die Kulturen, die Sitten, die Institutionen, das Politische an hervorragender Stelle. Ereignisse und Zustände großen Stils werden bevorzugt thematisiert. Die Historie - als wissenschaftlicher Ausdruck des historischen Bewußtseins - "bewahrt ganz vornehmlich die Fälle im Gedächtnis, in denen menschliche Gemeinschaften Entscheidungen großen Stils trafen".⁴⁰⁾ Die Hinwendung zum Historischen geschieht also stets als thematische Hinwendung, und es wird dabei Geschichte stets als "Sinnesgeschichte"⁴¹⁾ vorausgesetzt, d.h. es gilt a priori als sinnvoll, nach dem Sinn des in der Objektivierung des historisch Vorliegenden zu fragen.⁴²⁾

ist keine abgeschlossene Größe, sondern in ständiger Mobilität)

39) In diesem Sinne fand der Historismus seinen Ausgangspunkt in der Historie. Sein alleiniges Erklärungs- und Verstehensprinzip lag in der historischen Entwicklung; aus diesem Grunde neigte er auch zu der Überbewertung der Vergangenheit.

40) Erich Rothacker, a.a.O., S. 70.

41) Vgl. Hubert Hohl, Lebenswelt und Geschichte, Freiburg/München 1962, S. 69.

42) Wilhelm Dilthey spricht in diesem Sinn von einem Bedeutungszusammenhang. Um diesen aber zu verstehen, muß Klarheit über den Wirkzusammenhang, die ganze Lebendigkeit des geschichtlichen Subjekts, angestrebt werden: "Und da, wo Objektivationen des geistigen Lebens als ein Fertiges, gleichsam Ruhendes analysiert werden, wird immer die weitere Aufgabe bestehen, den Wirkzusammenhang, in welchem solche Objektivationen entstanden sind, zu erfassen" (Ges. Schriften, Bd. VII, S. 157). Es ist im Historischen möglich, den Logos voll zum Einsatz zu bringen. "Der 'Logos' gehört zur Substanz der Geschichte, und ihre Grenzen sind die Grenzen der 'Logik' im Geschehen". (Karl Löwith, Die Dynamik der Geschichte und der Historismus, in: Eranos-Jahrbuch, XXI, 1952, S. 227f.)

Zusammenfassend wird man für den Bereich des Historischen sagen können: Die Darlegung der Kunde von vergangenem Geschehen steht im Zentrum der (theoretischen) Betrachtung, das Vergangene als Vergangenes ist wesentlich, es ist vorwiegend "angeschautes Gegenüber" (Michael Landmann).

c) Geschichtliches Bewußtsein

Wenn der in die Vergangenheit hinein Fragende zu der Frage durch den Anspruch der Gegenwart bewegt wird, wenn er also von dem an ihn gestellten Gegenwartsanspruch aus den Gesichtskreis der Gegenwart nach rückwärts überschreitet, die Vergangenheit in die Gegenwart einbezieht, dann setzt das ein, was wir im Unterschied zum theoretisch-distanzierenden "historischen" Interesse - im eigentlichen Sinne das "geschichtliche" Interesse nennen. Wenn Vergangenheit nicht bloße isolierte Vergangenheit bleibt, sondern wenn das Selbstbewußtsein einer lebendigen Gegenwart den Anspruch der Vergangenheit auch bezüglich der Gegenwart, als auf die Gegenwart bezogen und für die Gegenwart verbindlich, vernimmt, bricht die i.e.S. "geschichtliche" Valenz des Historischen auf.⁴³⁾ Der geschichtlich Fragende steht somit dem Vergangenen nicht mehr bloß theoretisch interessiert gegenüber, er fühlt sich gerade in seiner Verpflichtung gegenüber der Gegenwart, die ihm seinen Forschungsauftrag gibt, zugleich eingebunden und weiß umgekehrt die Vergangenheit mit der Gegenwart verkettet. Damit kommt also in der Rückwendung zur Historie auch die Gegenwart, zu der der geschichtlich

43) Auch der Historismus hat darauf hingewiesen, daß die Gegenwart aus der Vergangenheit herauswächst. Das Unbefriedigende seiner Konzeption liegt jedoch darin, daß er die Bestimmung durch die Vergangenheit als Kausalität verstanden hat. Er verdeckt somit den Beitrag des Menschen zur geschichtlichen Entwicklung, seine Entscheidung gegenüber einer mehrdeutigen Vergangenheit, durch die er gleichzeitig Gegenwart und Zukunft mitbestimmt.

Fragende nicht nur mit dem Rücken stehen kann, umfassend zur Geltung. "Die Gegenwart aus dem Horizont der geschichtlichen Erkenntnis verbannen: das hieße das Ganze der Geschichte durch eine naturwidrige Amputation zu einem Torso verstümmeln."⁴⁴⁾

Aus dem Horizont der Vergangenheit und aus dem Horizont der Gegenwart wird ein Horizont, der H o r i z o n t d e s g e s c h i c h t l i c h e n B e w u ß t s e i n s.

Wie aber geschieht diese Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart? Hans-Georg Gadamer weist in diesem Zusammenhang auf die Geschichtlichkeit des V e r s t e h e n s hin. Die romantische Hermeneutik habe in ihre Theorie des Verstehens die Gleichartigkeit der Menschennatur als ungeschichtliches Substrat vorausgesetzt. Damit wurde der kongenial Verstandene aus aller geschichtlichen Bedingtheit herausgelöst. Die Selbstkritik des historischen Bewußtseins aber führt dazu, "nicht nur im Geschehen, sondern ebenso noch im Verstehen geschichtliche Bewegtheit zu erkennen." "D a s V e r s t e h e n i s t s e l b e r n i c h t s o s e h r a l s e i n e H a n d l u n g d e r S u b j e k t i v i t ä t z u d e n k e n , s o n d e r n a l s e i n E i n r ü c k e n i n e i n Ü b e r l i e f e r u n g s g e s c h e h e n , i n d e m s i c h V e r g a n g e n h e i t u n d G e g e n w a r t s t ä n d i g v e r m i t t e l n".⁴⁵⁾

Doch mit den Dimensionen der Vergangenheit und Gegenwart ist der Horizont des geschichtlichen Bewußtseins noch nicht weit genug abgesteckt.

Johann B. Metz betont, daß gerade das neuzeitliche Weltverständnis in einem fundamentalen Sinn zukunftsorientiert ist.⁴⁶⁾

44) Theodor Litt, Der Historismus und seine Widersacher, in: Die Erweckung des geschichtlichen Bewußtseins, Heidelberg 1956, S. 57.

45) Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 274f.

46) Aus diesem Grunde spricht Metz dem neuzeitlichen Weltverständnis "nicht primär kontemplativen, sondern operativen Charakter" zu.

Deshalb ist auch die **Z u k u n f t s o r i e n t i e r u n g** der Geschichte ein wesentliches Merkmal des gegenwärtigen Weltverständnisses. "Nur wo die Herkunftsgeschichte im Verhältnis zur Endgeschichte (als Zukunftsgeschichte d.Verf.) verstanden wird, erscheint sie selbst nicht nur als (beliebiges) Material historischer Neugierde, sondern als verpflichtendes Erbe und als inspirierende Macht unseres gegenwärtigen Daseins"⁴⁷⁾.

Die Zukunft als Konvergenzpunkt der drei temporalen Dimensionen hebt auch Rudolf Bultmann, für den das Problem Geschichte von der Offenbarung her akut wird, besonders hervor: "Das Zukünftigsein ist ja immer ein Hervorkommen aus einer Vergangenheit; der auf die Zukunft gerichtete Wille ist der Wille einer durch die Vergangenheit bestimmten Gegenwart"⁴⁸⁾.

Zukunft meint nicht so sehr ein Jetzt, das noch nicht verwirklicht ist, sondern das immer auch noch Seinkönnen als unerläßliche Möglichkeit des Gegenwärtigen.

Ohne erlebte Beanspruchung durch die Zukunft würde der Einsatz des Individuums im Prozeß der Geschichte überflüssig werden. Denn obwohl der Mensch immer schon in der Geschichte steht, kann sie dennoch nicht als eine **E r e i g n i s - f o l g e**, gleich einem Strom, der an den Menschen heranwogt, ihn erfaßt und fortreißt, verstanden werden. Geschichte ist vielmehr der Raum des Möglichen für menschliches Handeln, für schöpferisches Tun. "In dieser Zukunftsorientierung - so wie-

47) Johann B. Metz, Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthesen, in: Stimmen der Zeit, 177, 1966, S. 451.

48) Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1964, S. 168. Vgl. dazu Karl Jaspers: "Das Gegenwärtige wird aber wie von der Vergangenheit her ebenso entschieden von der Zukunft her gesehen. Zukunftsgedanken führen die Weise, wie wir in die Vergangenheit und Gegenwart blicken." (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 180).

der Metz - erfährt der Mensch seine Welt nicht mehr als auf-
erlegtes Schicksal, als eine ihn hoheitsvoll umgebende und
unantastbare Natur, sondern als 'Steinbruch', aus dem er über-
haupt erst seine eigene 'neue Welt' baut. Er verändert die
Welt und gestaltet sie zur Szenerie seiner eigenen geschicht-
lichen Gestikulation"⁴⁹⁾. Das ist das Bekenntnis zum "öpera-
tiven Charakter" des neuzeitlichen Weltverständnisses.

Aus eben diesem Welt- und Menschenverständnis stellt auch
Litt das Individuum im Universum der Geschichte in die Ver-
antwortung vor der Zukunft: "Jedes historische Erkennen, auch
das durch die Abgrenzung seines Gegenstandes sich scheinbar
aufs äußerste spezialisierende, ist implicite dem Universum
der Geschichte zugewandt. Dieses Universum hat nicht als ge-
schlossenes Ganzes seinen Bestand, sondern ist in einem un-
aufhörlichem Fortgang begriffen, durch den es sich in der
Richtung auf die Zukunft vorwärtsschiebt. Der um geschicht-
liche Erkenntnis sich Bemühende ist selbst an der Stelle -
postiert, an der dies vordringende Ganze sich gegen die noch
der Gestaltung harrende Zukunft öffnet".⁵⁰⁾

Geschichte - für das geschichtliche Bewußtsein - ist somit
nicht mehr nur vergangenes Geschehen, sondern vielmehr ge-
wordene, gegenwärtige und werdende Geschichte z u g l e i c h.
Sie ist ihm nicht nur Herkunftsproblem, sondern auch Gegen-
warts- und Zukunftsproblem. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft
sind hier immer neu, stets im Werden.

Die drei Dimensionen geschichtlichen Seins kennzeichnen zu-
gleich die radikale Endlichkeit menschlichen Seins: Nicht nur
in der Erfahrung der Vergänglichkeit, sondern auch durch Ver-
mittlung der konkreten Einsicht, daß es für den Menschen kei-
nen Standort außerhalb des Weltgeschehens gibt - gleichsam

49) Johann B. Metz, a.a.O., S. 452.

50) Theodor Litt, a.a.O., S. 58.

Der Bereich des Geschichtlichen wird somit nicht als ein
eigenständiger, vom Menschen abgelöster und unabhängiger
zur Geltung zu bringen sein; denn einmal ist auch die
Sprache - als Medium der Vermittlung - dem geschicht-
lichen Wandel unterworfen, zum andern ist die Intention,

als "archimedischen Punkt"-, von dem aus der Ablauf in der Zeit mit synoptischem Blick erfaßt werden könnte, sondern für all sein Verstehen welthaften Seins und seiner selbst in der Welt ist der g e s c h i c h t l i c h e H o r i z o n t konstitutiv.⁵¹⁾

d) Der Ursprung der Geschichtlichkeit
im menschlichen Dasein

In den bisherigen Erörterungen wurde versucht, an die wesensnotwendige E i n h e i t von M e n s c h und G e s c h i c h t e zunächst einmal heranzuführen und die geschichtliche Seinsweise des Menschen, in der er erlebend und handelnd in der Welt existiert, evident zu machen. Um aber den terminologischen und methodologischen Ort der Geschichtlichkeit und der Geschichte endgültig zu sichern, bedarf es einer Präzisierung des bisherigen Ergebnisses, d.h. es ist zu fragen, w a r u m eigentlich Geschichte n o t w e n d i g e r w e i s e zur menschlichen Existenz gehöre.

Für W i l h e l m D i l t h e y und dessen Gesprächspartner P a u l Y o r c k v o n W a r t e n b u r g ist die Antwort nicht zweifelhaft. D i l t h e y ist es gewesen, der den philosophisch-hermeneutischen Begriff Geschichtlichkeit in seiner anthropologischen Dimension in die Diskussion eingeführt hat⁵²⁾, und Yorck hat die prägnante Formel von der

mit der das historische Feld angegangen wird, nicht festlegbar. Von verschiedenen Aspekten her, aus verschiedener geistiger Grundhaltung, aus persönlicher Not und Sorge kann der geschichtliche Horizont bedeutsam werden.

51) Auf die konstitutive Einheit von Mensch und Geschichte wird in der gegenwärtigen theologischen Argumentation mit besonderem Nachdruck hingewiesen. Vgl. etwa - um nur einen der führenden Vertreter dieser Disziplin zu nennen - Karl Rahner, Hörer des Wortes, neubearbeitet von Johann B. Metz, München 1963, S. 35ff.

52) Vgl. Leonhard von Renthe-Fink, a.a.O., bes.S. 68ff.. Renthe-Fink weist zudem darauf hin, daß bereits der junge Dilthey das Problem der Geschichtlichkeit erfaßt und aus-

"generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem" geprägt.⁵³⁾ Für Dilthey und Yorck⁵⁴⁾ kann die Antwort nur lauten: Geschichte gibt es, weil das menschliche Wesen selbst geschichtlich ist. "Wir sind zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, nur weil wir jene sind, werden wir zu diesen."⁵⁵⁾

Wenn die Geschichte auf die G e s c h i c h t l i c h - k e i t des Menschen, auf seine geschichtliche Seinsweise, gegründet wird, dann wird ein o n t o l o g i s c h e r Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen, d.h. zwischen dem, was sie meinen, behauptet. Dilthey entscheidet sich also für eine o n t o l o g i s c h e P r i o r i t ä t der Geschichtlichkeit gegenüber der Geschichte. Er führt freilich den Gedanken in dieser Zuspitzung nicht weiter aus.

In verschärfter und radikaler Form greift Martin Heidegger zuerst in "Sein und Zeit" (1927)⁵⁶⁾ diese Fragestellung erneut auf.

gesprochen hat, ohne den Terminus zu verwenden.(S.70).

53) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Hg. Sigrid von der Schulenburg, Halle 1923, S. 191.

54) Das bedeutet nicht, daß Diltheys und Yorcks Konzeption der Geschichtlichkeit völlig identisch sei. Sie haben diese Problematik zwar im Dialog miteinander erörtert und vertieft, doch ist Yorck stets auch ein aufmerksamer Kritiker von Dilthey gewesen.

55) Wilhelm Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VII, S. 278.

56) Bes. S. 372-404. Eine sehr sorgfältige und intensive Auseinandersetzung mit Heideggers Geschichtsdenken liefert Orlando Pugliese, Vermittlung und Kehre, Freiburg/München 1965. Vgl. auch die verdienstvolle Arbeit von Peter Fürstenau, Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt/Main 1958.

Auch Heidegger sucht den Ursprungsort des Geschichtsproblems nicht in der Historie - ist diese doch an der V e r g a n - g e n h e i t orientiert und vom "vulgären Verständnis geleitet -, sondern das Grundphänomen der Geschichte liegt einer Thematisierung durch die Historie immer schon voraus: wie Geschichte möglicher Gegenstand der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der G e s c h i c h t l i c h k e i t des menschlichen Daseins als solcher entnehmen.⁵⁷⁾ Somit geht es ihm primär nicht um die Frage, wie das Geschichtliche zur kategorial-universellen Bestimmtheit gelangen könne, sondern um die Frage, auf welchem Grunde sich so etwas wie eine g e s c h i c h t l i c h e S e i n s w e i s e des Daseins, das G e s c h i c h t l i c h e ü b e r h a u p t, freilege: "Die fundamental ontologische Frage nach der Struktur der Geschichtlichkeit als solcher geht die Frage nach deren Aufhebung in ein allgemeines Verständlichkeitssystem wesensmäßig immer schon voraus."⁵⁸⁾ In dieser Intention begnügt sich Heidegger nicht damit, die Geschichtlichkeit des Menschen nur in ihrem Erscheinungsbefund aufzunehmen, er fragt radikaler: "i n w i e f e r n u n d a u f G r u n d w e l c h e r o n t o l o g i s c h e n B e d i n g u n g e n g e h ö r t z u r S u b j e k t i v i t ä t d e s ' g e s c h i c h t l i c h e n ' S u b j e k t s d i e G e s c h i c h t l i c h k e i t a l s W e s e n s v e r f a s s u n g?"⁵⁹⁾ Damit ist die Frage nach der ontologischen Bedingung von Geschichtlichkeit unmißverständlich formuliert. Heideggers Fragestellung könnte etwa so schematisiert werden: Es gibt Geschichte als möglichen Gegenstand der Geschichtswissenschaft - das ist ein empirischer Sachverhalt-
W a r u m gibt es den Gegenstand der Geschichtswissenschaft? Weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist und aus diesem

57) Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁰1963, S. 375.

58) Orlando Pugliese, a.a.O., S. 174.

59) Martin Heidegger, a.a.O., S. 382.

Grunde Geschichte tätig - als tätiges Subjekt der Geschichte - und gleichzeitig Geschichte an sich erfährt - als affiziertes Objekt der Geschichte -. Warum aber ist der Mensch ein geschichtliches Wesen?⁶⁰⁾ Mit dieser weiterführenden Frage geht es um die zureichende Begründung, um die letzte Ermöglichung der Geschichtlichkeit überhaupt.⁶¹⁾ Das heißt, es geht um den absoluten Ursprung der Geschichtlichkeit des Seins.

Um die Geschichtlichkeit des Seins in ihrem Entspringen begründen zu können, exponiert Heidegger das ontologische Problem der Geschichte als existenziales. Er betont, daß das Sein als letzter Grund der Geschichtlichkeit nur mit einer ursprünglichen Ontologie, der Fundamentalontologie, aufgedeckt werden könne. Die Fundamentalontologie geht allen regionalen Ontologien voraus und findet ihren Ausdruck in der existenzialen Analytik. "Daher muß die Fundamentalontologie aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen des Daseins gesucht werden".⁶²⁾ Es zeigt sich also, "daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert".⁶³⁾

Was heißt das nun: "Dasein", das vorgängig auf seine Seinsverfassung zu befragen ist?

Das Dasein kann nicht als ein Rahmen gedacht werden, der allmählich aufgefüllt wird; es kann fernerhin nicht gedacht werden als "Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinan-

60) In der bisherigen Darlegung wurde stets vermieden, hinter diesen Sachverhalt zurückzugehen.

61) Kein Philosoph vor Heidegger hatte so eindringlich gefragt.

62) Martin Heidegger, a.a.O., S. 13.

63) A.a.O., S. 14.

derkommenden und verschwindenden Erlebnissen".⁶⁴⁾ Für die Verklammerung von Erlebnissen etwa, als Lebenszusammenhang, als Erstreckung, ist Dasein immer schon Voraussetzung. Dasein "erstreckt s i c h s e l b s t dergestalt, daß im vorhin-ein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist".⁶⁵⁾ Aus dieser Heideggerschen Konzeption sind z.B. die existenziale Bedeutung von Geburt und vor allem von Tod zu verstehen: "Existenzial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Anstandes eignet".⁶⁶⁾ Im Dasein kommt also das Sein zu seinem Da, zu Dar-stellung zur Erschlossenheit in der Zeitigung der Zeit. Deshalb wird Dasein von Heidegger nicht um seiner selbst willen befragt, sondern letztlich um des Seins, des Sinnes von Sein, im Da des Daseins ansichtig zu werden.⁶⁷⁾ Aber zur Einlösung dieser Aufgabe bleibt als Weg eben nur die Hermeneutik des Daseins, die Daseinsanalyse.⁶⁸⁾ In der Daseinsanalytik wird "die Frage nach der phänomenalen Ganzheit des Daseins"⁶⁹⁾ gestellt und versucht, auf dem Boden der Zeitlichkeit die "spezifische Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins"⁷⁰⁾ zu bestimmen. Diese Bewegtheit und Beharrlichkeit im Erstrecken wird "G e s c h e h e n" des Daseins genannt.⁷¹⁾

Mit der Freilegung der Geschehensstruktur des Daseins und ihrer existenzialzeitlichen Möglichkeitsbedingungen ist nun

64) A.a.O., S. 374

65) A.a.O., S. 374. Dieses Phänomen ist bereits in seiner Relevanz für das geschichtliche Bewußtsein angedeutet worden.

66) Martin Heidegger, a.a.O., S. 374.

67) Heidegger nennt dieses Anliegen sein "Kardinalproblem" (S. 37).

68) A.a.O., S. 37, S. 41.

69) Peter Fürstenau, a.a.O., S. 14

70) Martin Heidegger, a.a.O., S. 374.

71) A.a.O., S. 375.

zugleich ein ontologisches Verständnis der G e s c h i c h t l i c h k e i t gewonnen.⁷²⁾ Geschichtlichkeit bedeutet hier die "konkrete Ausarbeitung der Zeitlichkeit" des Daseins.⁷³⁾ So läßt sich die Geschichtlichkeit des Daseins aus seinem Charakter der Geworfenheit⁷⁴⁾, aus der "Angewiesenheit des Daseins auf das schon Seiende im Ganzen"⁷⁵⁾ exponieren.

P e t e r F ü r s t e n a u versteht diese existenzial-ontologische Daseinsanalyse Heideggers, in der es um das 'Schon-Seiende im Ganzen' geht, eindeutig anthropologisch: "Dies 'Schon-Seiende im Ganzen' ist nichts Anderes als die Geschichte, das geschehene und je noch geschehende Ganze des Da-seins, des Menschentums".⁷⁶⁾ Und hier liegt der Ansatz, an den sich auch unsere anthropozentrisch formulierte Frage nach der Grundlegung der Geschichtlichkeit halten kann, wenn auch zu beachten bleibt, daß Heidegger sich ausdrücklich dagegen ausspricht, seine Darlegungen als anthropologische Explikationen zu deuten.⁷⁷⁾ Er weist mehrfach darauf hin - auch in späteren Schriften -, daß seine Kardinalfrage die Frage nach dem S i n n v o n S e i n sei.

Doch da dieses Fragen bei Heidegger stets aus der existenzialen Analyse des D a s e i n s entwickelt wird, da die Fundamentalontologie als ontologische Explikation des Daseins - also des Menschen im Ganzen des Seienden, insofern er als lebendes Seinsverständnis Stätte des Seins ist⁷⁸⁾ - exponiert wird, und da fernerhin Heidegger selbst darauf hinweist, daß diese seine Analyse des Daseins "nicht unwesentliche 'Stücke'"⁷⁹⁾ zu einer philosophischen Anthropologie beizusteuern

72) A.a.O.

73) A.a.O., S. 382

74) Geworfenheit, das ist die Faktizität des Seienden, d.h. daß Seiendes "ist".

75) Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M.²1951, S. 212.

76) Peter Fürstenau, a.a.O., S. 83.

77) Martin Heidegger, Sein und Zeit, bes. S. 45ff. und Kant und das Problem der Metaphysik, S. 207.

vermag, erscheint es doch nicht abwegig, seine Daseinsanalyse als eine *anthropologische* Grundlegung der Geschichtlichkeit zu deuten.⁸⁰⁾ Um so mehr, wenn beachtet wird, daß "Sein und Zeit" über die *F r a g e* nach dem "Sein überhaupt", mit der das Werk beginnt, nicht hinauskommt; d.h. Heideggers Untersuchung in "Sein und Zeit" bleibt in der *v o r b e r e i t e n d e n* Analyse des Seins des *D a s e i n s* stecken, ohne zum "Sein überhaupt" vorzustoßen. Seine Bemühungen setzen beim Dasein des Menschen an und verstehen dieses als Bedingung für die Möglichkeit von Sein überhaupt: Es gilt die Voraussetzung, daß es *S e i n* nur gibt, soweit es *D a s e i n* gibt. Nur soweit Dasein ist, ist Sein.⁸¹⁾ Daraus eben ergibt sich ihm die Notwendigkeit, zuvor das Sein des Daseins aufzuweisen. Indem aber Heidegger solchermassen von der "Analytik des Daseins" ausgeht, setzt er offenbar voraus, daß das Wesen des Menschen aus ihm selbst begriffen werden könne und nicht erst vom Sein her. Sinn (oder Sinnlosigkeit) - die Kardinalfrage Heideggers ist auf "Sinn von Sein" gerichtet - kann es nur *f ü r d e n M e n s c h e n* geben, die ontologische Frage nach dem Sein eines bestimmten Seienden bedarf somit eines vorgängigen oder zumindest gleichursprünglichen subjektiven Korrelats. Dieses "ist dasjenige Seiende, welches wir selbst sind, weil nur Dasein überhaupt nach dem Sinn von Sein fragen kann".⁸²⁾

78) Vgl. Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1964, S. 89.

79) Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 17.

80) Helmuth Pleßners Feststellung, Heideggers Daseinsanalyse sei eine "apriorische Anthropologie", hat ihre guten Gründe, (H. Pleßner, a.a.O., S. 254ff. bes. S. 256).

81) Martin Heidegger, a.a.O., S. 212.

82) Karl Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1965, S. 22.

Diese Argumente sollten ausreichen, um die Daseinsanalyse von der Seinsfrage - nicht willkürlich - zu unterscheiden.

Jakob Hommes weist in diesem Sinne mit Recht darauf hin, daß die Fundamentalontologie zu einer "S e l b s t e n t d e k - k u n g d e s M e n s c h e n" führt, und zwar zur "Entdeckung des g e s c h i c h t l i c h e n Menschen".⁸³⁾ Indem Hommes die existenziale Ontologie zur Thematik seiner Untersuchungen wählt, kommt er wiederholt zu anthropologischen Aussagen⁸⁴⁾ über die Geschichtlichkeit des Menschen und deren Sinn im Lebensgeschehen: "G e s c h i c h t l i c h ist das Lebensgeschehen nicht eigentlich dadurch, daß es gegeben und vorfindbar ist, sondern dadurch, daß der Mensch es vorfindet und ergreift, führt und vollbringt".⁸⁵⁾ Der geschichtliche Mensch erfährt aus dem Leben den Anruf, sein Geschick in die Hand zu nehmen: "Das je eigene Selbst gewinnt ja der Mensch stets nicht schon durch das, was das Leben aus ihm macht, sondern e r s t d u r c h d i e H a n d l u n g, die er selber setzt; alles im Leben, also das, was ihm nur gegeben und von ihm bei seiner Handlung vorgefunden wird, gehört eben deshalb mehr oder weniger auch den anderen".⁸⁶⁾

Zusammenfassend kann gesagt werden: Obwohl in Martin Heideggers Freilegung der Grundverfassung der Geschichtlichkeit keine eindeutige Klärung hinsichtlich des S e i n s als des a b s o l u t e n G r u n d e s d e r G e -

83) Jakob Hommes, Zwiespältiges Dasein, Freiburg/München 1953, S. 240.

84) Das Werk von Hommes fragt aus der existenzialen Ontologie heraus nach dem Menschen.

85) Jakob Hommes, a.a.O., S. 254.

86) A.a.O., S. 225.

s c h i c h t l i c h k e i t - was es, dieses Sein, denn selber sei⁸⁷⁾ - getroffen wird, besteht seine überaus große und genuine Leistung doch darin, deutlich aufgewiesen zu haben, daß der G e s c h i c h t l i c h k e i t gegenüber der G e s c h i c h t e eine o n t o l o g i s c h e P r i o r i t ä t zukommt, und daß diese Priorität im D a s e i n (des Menschen) v e r a n k e r t i s t, weil dieses Dasein im t i e f s t e n G r u n d e seines Seins g e -

87) Man denke an seine späteren Versuche, nach "Sein und Zeit", das Sein zu charakterisieren: "Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen ab-bleibens des Grundes vom Sein 'ist' das Sein der Ab-grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos." (Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, S. 93). "Das Sein und das Verstehen des Seins sind nicht eine vorhandene Tatsache. Sein ist das Grundgeschehnis, auf dessen Grunde überhaupt erst geschichtliches Dasein inmitten des eröffneten Seienden im Ganzen gewährt ist". (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 153f.) "Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins". (Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1949, S. 29). "Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins 'geworfen', daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schicksal seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten." (a.a.O., S. 19).

Diese kurzen Beispiele - sie könnten leicht vermehrt werden - zeigen, wie unfaßbar ist, was Heidegger mit S e i n m e i n t.

Karl Löwith zitiert aus einem Brief eines Ungenannten einen gewichtigen Einwand gegen Heideggers Seinsbegriff (bes. aus "Sein und Zeit"): "Das Ganze ist doch eine Ontologie ohne Sein ..." (A.a.O., S. 109).

s c h i c h t l i c h e x i s t i e r t und anders gar nicht existieren kann. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, G e s c h i c h t l i c h k e i t i s t s e i n W e s e n s m e r k m a l, weil er in der E r s t r e k - k u n g des z e i t l i c h e n Daseins, in der Angewiesenheit des Daseins auf das "Schon-Seiende im Ganzen" existiert: "Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-Sein existiert. G e s c h e - h e n d e r G e s c h i c h t e e i s t G e s c h e h e n d e s I n - d e r - W e l t - s e i n s".⁸⁸⁾

88) Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 388.

2. Der existentielle Anspruch der Geschichtlichkeit

a) Die Wirkkräfte des geschichtlichen Lebens

Im Folgenden wird es darauf ankommen, die geschichtliche Wirklichkeit da aufzusuchen und aufzudecken, wo sie entspringt, d.h. wo es dem Menschen um sich selbst, um sein Menschsein geht. Es geht also um Konkretisierung und Präzisierung der "phänomenologischen Selbstvergewisserung" des menschlichen Daseins, die viel mehr ein **e x i s t e n t i e l l e s** als ein nur erkennendes Verhältnis des Menschen zu seinen Möglichkeiten bedeutet.⁸⁹⁾

Zwei Momente sind dabei von entscheidender Wichtigkeit: das Verwiesensein des Menschen auf sich selbst und das Verwiesensein des Menschen auf Welt⁹⁰⁾, auf Welt in ihrer geschichtlichen Strukturiertheit. Auf den einheitlichen Zusammenhang dieser beiden Verweisungsdimensionen des menschlichen Selbsterfahrung hat Heinrich Döpp-Vorwald in seinen vielfältigen Bemühungen um eine anthropologische Sichtweise in der Erziehungswissenschaft eindringlich hingewiesen. In den Darle-

89) Vgl. Friedrich Kümmel, Kulturanthropologie, in: Andreas Flitner, Wege zur Pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1963, S. 169.

90) Manfred Thiel, Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1950, schreibt über den Zusammenhang von Mensch und Welt: "Im Zusammenhang steht der Mensch in umfassender Relevanz von allem Seienden, und weiß überall nur Seiendes im Zusammenhang, da er ganz und gar nur ist als Zusammenhangswesen." (S. 94) "Das nun, was der Mensch im Zusammenhang auffaßt, und das also überhaupt und in irgendeiner Weise (und sei es noch so entfernt und unbestimmbar) aktualisierte Seiende, unter dem der Mensch sich findet und lebt, angewiesen auf dieses in irgendeiner Art der Stellungnahme, sei es bejahend, sei es in Gleichgültigkeit, nennt er Welt." (S. 94) Da Welt nur als Vieles Faßbar ist, und dieses Viele nicht bündig erklärbar scheint, vollzieht Thiel eine Reduktion auf den Welteinheit stiftenden Zusammenhang. "Die Reduktion auf den Zusammenhang selbst aber kann die Welt als Einheit verständlich machen, sofern sie als Inbegriff des Aktualen gelten muß." (S. 94) Der Zusammenhang zwischen Mensch und Seinem konstituiert die Einheit der Welt. "Es gibt nur eine

gungen über die wesenhaft-geistig-personale Substanz des Menschseins und damit insbesondere des pädagogischen Handelns und Denkens kommt er wiederholt darauf zu sprechen: "Nur weil es ihm (dem Menschen) - das ist ja doch wohl der Grundbefund alles subjektiven In - d e r - W e l t - S e i n s - weil es ihm in seinem Sein um sein Sein geht - um Selbsterhaltung nämlich und Selbstverwirklichung alles dessen, was er als Entwurf ist - d e s h a l b ist er im handelnden Ausgriff in die Welt dem von der Welt her Begegnenden erlebend geöffnet, d e s h a l b ist das Begegnende für ihn im Erleben erschlossen."⁹¹⁾

In eins mit der S e l b s tversicherung e r f ä h r t der Mensch also seine Lebenswelt, er gewinnt einen Horizont, innerhalb dessen sein Dasein sich vollzieht.⁹²⁾ Diese E r f a h - r u n g meinte bereits Hegel, wenn er in seiner Enzyklopädie sagt: "Das Prinzip der E r f a h r u n g enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Für-Wahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst d a b e i s e i n müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit d e r G e -

Welt. Dies ist zu folgern, weil Welt Zusammenhang ist und weil Welt heißt, zu sein im Zusammenhang. Die Welt ist im Zusammenhang eine einzige, und also ist die Welt alles. Alles steht im Zusammenhang, sofern es zur Welt gehört."(S. 95)

- 91) Heinrich Döpp-Vorwald, Grundfragen, S. 18
- 92) In diesem Dasein wirken zugleich Kräfte, die den Menschen zum Objekt der Geschichte zu mediatisieren drohen. (Deutlich wird diese Tendenz etwa in einer materialistischen oder auch überzogen eschatologischen Zukunftsideologie).

w i ß h e i t s e i n e r S e l b s t i n Ewigkeit und vereinigt finde."⁹³⁾

Solche Erfahrung - als "Annehmen" und "Fürwahrhalten" - ist somit nicht rein theoretischer Art, sie enthält immer ein aktives Moment, Erfahrung wird je von den Einzelnen selbst e r - w o r b e n, und zwar im Raume der geschichtlichen Wirklichkeit, in der er steht und die sich - wie gesagt - in dieser Erfahrung allererst erschließt. Erfahrung ist also etwas, "was zum geschichtlichen Wesen des Menschen gehört."⁹⁴⁾

Sie ebnet den Weg zur Realität: "Die Erfahrung lehrt, Wirkliches anzuerkennen"⁹⁵⁾, sie lehrt aber auch, die Einmaligkeit des Augenblicks, der Situation, zu bejahen." Eigentliche Erfahrung ist (somit) Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit."⁹⁶⁾

Was ist es nun im Wesen des Menschen, welche Lebenskräfte sind es, die ihn instand setzen, sich in dieser Weise seiner selbst zu vergewissern und seiner Geschichtlichkeit innezuwerden?⁹⁷⁾

Bei Hegel und in den idealistischen Systemen überhaupt wird die Geschichte als Raum der Selbstwerdung des G e i s t e s bestimmt. Es herrscht die Überzeugung, daß es in der Weltgeschichte v e r n ü n f t i g zugehe, zugehen müsse, weil Geschichte nichts anderes sei, als der in der Zeit stufenartig ablaufende Prozeß der Selbstentfaltung des - metaphysisch verstandenen - Geistes. Demnach ist es verständlich, daß Hegel den Begriff der Geschichtlichkeit - im existentiellen Sinne - nicht zu einem Zentralbegriff seines spekulativen Philosophie-

93) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hgg. Friedhelm Nicolai und Otto Pöggeler (Phil.Bibl., Bd. 33) Hamburg 1959, S. 40

94) Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 338.

95) A.a.O., S. 339

96) A.a.O., S. 340

97) Denn Geschichtlichkeit gilt uns ja - wie dargelegt - als integrierender Grundgehalt und Grundstruktur des menschlichen In-der-Welt-seins.

rens machen konnte.⁹⁸⁾ Es ist allerdings für den Reichtum und Umfang der Hegelschen Philosophie bezeichnend, daß er diesen Begriff prägte und daß dieser bei ihm bereits in seinen vielfältigen und disparaten Bedeutungen grundgelegt ist.⁹⁹⁾ Aus dieser Erkenntnis heraus unternahm Herbert Marcuse bereits 1932 den mühevollen Versuch, in einer "n e u e n" Interpretation von Hegels "L o g i k", die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit zu entwerfen. Marcuse - mit Heideggerschen Kategorien argumentierend - weist darauf hin, daß bereits bei Hegel das Geschehen des Seins als "l e b e n d i g e" B e - w e g t h e i t angesetzt ist und daß die Bewegtheit des menschlichen Lebens nur eine "ausgezeichnete Weise" des Seinsgeschehens ist. Die Konsequenz für eine Theorie der Geschichtlichkeit liegt auf der Hand; "Der von H e g e l entwickelte Seinsbegriff hat erst wieder die Möglichkeit gegeben, das geschichtliche Geschehen in seiner eigentlichen Ursprünglichkeit zu entfalten und hat über die Art dieser Entfaltung entschieden."¹⁰⁰⁾

Hegels vieldeutige Bestimmung der Geschichte durch die Kategorie des Geistigen ¹⁰¹⁾ hat für die Folgezeit eine tiefgreifende Anregung gegeben; wo immer seither nach der Geschichtlichkeit des Menschen gefragt wird, "entspringt das Geschehen oder die Geschichte aus unserem geistigen Leben, ist sie dessen Niederschlag oder Verkörperung, erscheint sie, was ihre letzte Prägung betrifft, als das Reich des Geistes und der Freiheit". ¹⁰²⁾

98) Diesen Sachverhalt deckt Leonhard von Renthe-Fink in seiner differenzierten Darstellung auf (a.a.O., S. 36-46.)

99) Vgl. Gerhard Bauer, a.a.O., S. 15f.

100) Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1932, S. 3.

101) Gegenströmungen gehen von Nietzsche und Spengler aus: während Nietzsche dem Psychischen den Vorrang gibt, besitzt bei Spengler das Biologische die Priorität.

102) Johannes B. Lotz, a.a.O., S. 331

Obwohl mit dem Begriff der Freiheit ein Zentralbegriff geschichtlicher Existenz gefallen ist, soll hier zunächst noch auf andere Momente der geschichtlichen Wirklichkeit hingewiesen werden.

August Brunner, der als erster in der gegenwärtigen Diskussion eine *s y s t e m a t i s c h e* Darstellung über das Problem der Geschichtlichkeit versucht und somit die derzeitige Diskussion verstärkt in Gang gebracht hat, nennt drei "Ursachen"-Komplexe geschichtlicher Bewegtheit¹⁰³⁾:

- 1.) die geistige Ursächlichkeit (S. 50-56)
- 2.) die Ursächlichkeit des Psychischen (S. 56-67)
- 3.) die Ursächlichkeit des Stofflichen (S. 67-73)¹⁰⁴⁾.

In einer "anthropologischen Analyse" versucht Brunner, die Komplexität dieser Faktoren aus dem "Wesen des Menschen" heraus zu erklären; in dem auch für ihn der Ursprung der Geschichtlichkeit liegt.¹⁰⁵⁾ Methodisch geht er dabei so vor, daß er nicht unmittelbar mit der Analyse des Menschseins einsetzt, um von daher das Wesen des Geschichtlichen freizulegen, sondern er geht umgekehrt von den in der Menschenwelt

103) August Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern/München 1961, S. 50-73.

104) Brunners Konzeption der Geschichtlichkeit erinnert an Nicolai Hartmanns Stufenbau in "Das Problem des geistigen Seins", Berlin 1949. Hartmann geht von einem ontologischen Stufenbauprinzip aus; dieses gliedert das reale Seiende in vier übereinanderliegende Schichten: in die anorganische, organische, seelische und geistige Stufe. (S. 16f.) Diese Stufenordnung gilt auch für die Geschichte, die sich ja im Seienden ereignet, das seinerseits eben durch jenen Stufenbau gekennzeichnet ist: "Was für die 'Welt' gilt, wird auch für die Geschichte gelten, die in ihr spielt. Ja, es gilt von ihr in noch engerem Sinne als etwa vom organischen Leben oder sonst einer Einzelschicht des Seienden". (S. 19) Brunners Sicht ist anthropologisch, Hartmanns Sicht ontologisch.

105) August Brunner, a.a.O., S. 7.

vorfindbaren geschichtlichen Phänomenen aus und entwickelt von diesen her seine Vorstellung vom Menschen, d.h. im geschichtlichen Sein wird ihm das Sein des Menschen faßbar. Brunner nennt diese Methode "phänomenologisch"¹⁰⁶⁾, ohne sie freilich explizit darzustellen und zu rechtfertigen. Es ist die gleiche Methode, die auch Otto Friedrich Bollnow und Werner Loch als Methode der Philosophischen Anthropologie und insbesondere in ihren Bemühungen um eine anthropologische Betrachtungsweise in der Erziehungswissenschaft wieder praktiziert haben.

Bollnow hatte - angeregt durch Helmuth Pleßner, der seinerzeit von Dilthey beeinflusst war - für die Philosophische Anthropologie als Methodenprinzip die "anthropologische Reduktion"¹⁰⁷⁾ vorgeschlagen: d.h. die Einzelphänomene des menschlichen Lebens sollen vom Wesen des Menschen her begriffen werden.¹⁰⁸⁾ Dieser anthropologischen Reduktion entspricht - wiederum im Rückgriff auf Pleßner - das "Organon-Prinzip", das umgekehrt den Menschen aus den von ihm hervorgebrachten Gebilden her begreifbar machen soll. Aus der Einsicht, daß im Leben des Menschen Phänomene auftreten, die nicht von der Kultur, von objektiven Gebilden her, faßbar sind - wie Gefühle und Stimmungen - entwickelt Bollnow (als drittes Prinzip) "das Prinzip der anthropologischen Interpretation der Einzelphänomene des menschlichen Lebens",¹⁰⁹⁾ das eine Zusammenfassung jener beiden ersten Prinzipien darstellt.¹¹⁰⁾ Er

106) A.a.O., S. 6

107) Otto Friedrich Bollnow, Die Lebensphilosophie, Heidelberg, Berlin, Göttingen 1958, S. 76ff.

108) Ders., Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 32.

109) A.a.O., S. 33ff.

110) Vgl. Heinrich Döpp-Vorwald, Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie.

weist selbst darauf hin¹¹¹⁾, daß das Organon-Prinzip, wie er es von Pleßner her aufgreift, einen Spezialfall des "Prinzips der anthropologischen Interpretation der Einzelphänomene" darstellt. In allen drei "Prinzipien" handelt es sich um verschiedene Modifikationen der entscheidenden anthropologischen Grundfrage: "Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt?"¹¹²⁾

In ähnlicher Weise also bemüht sich August Brunner wiederholt um eine "anthropologische Interpretation der Einzelphänomene" des geschichtlichen menschlichen Seins.¹¹³⁾ Brunners besonderes Verdienst liegt darin, daß er sowohl der Vielschichtigkeit wie der Einheit des Geschichtlichen nachgeht und in eben dieser Spannung einen Grundzug des menschlichen Wesens sieht. "Alles Geschichtliche weist somit zwei Seiten auf, allerdings in einem sehr verschiedenen Verhältnis, einerseits den Zug des Naturhaften und die Verkennung und das Verfehlen des wahren Selbstseins, andererseits die Wirkung der geistigen Mächtigkeit, die das Selbstsein zu verwirklichen sucht. Diese Seiten liegen aber nicht räumlich nebeneinander, sondern durchdringen sich innigst, so wie auch die Ursächlichkeiten, aus denen sie hervorgehen, zu dem einen Menschen verbunden sind."¹¹⁴⁾

Das Naturhaft-Stoffliche mit seinen Bedingungen und ursächlichen Zwangsläufigkeiten ist in der Weise ein konstitutives Moment des geschichtlichen Lebens, daß der Mensch sich einerseits von ihm ständig abzustoßen versucht, andererseits aber

111) A.a.O., S. 34

112) Ders., Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a.M. ³1956, S. 16

113) So besonders in den Abschnitten über "Das Mitsein und die Anerkennung", über "Das Werk", über Gemeinschaft und objektiver Geist".

114) August Brunner, a.a.O., S. 11

doch stets darauf verwiesen bleibt. Es ist somit nicht nur als hemmendes Element zu werten, da sich die geschichtliche Selbstverwirklichung des Menschen nicht nur im Mitsein mit den anderen, also in der menschlichen Gemeinschaft, sondern auch im Mitsein mit anderem, dauerhaft-naturhaftem Seienden, vollzieht. Schon in seiner Leiblichkeit wird das Verwiesensein des Menschen an das Stoffliche evident.

Als weiteres bedingendes Moment geschichtlicher Bewegung nennt Brunner das Psychische. Dieses definiert es als die Seinsweise, in der sich Geistiges und Naturhaftes begegnen.¹¹⁵⁾ Wie schon das Stoffliche, so behindert auch das Psychische einerseits den Eingriff des Geistes in die Welt, andererseits aber ist der Geist an die Vermittlung durch das Psychische gewiesen.

Als wirkkräftigste und "eigentliche" Triebkraft des geschichtlichen Geschehens nennt Brunner die geistige Lebensmächtigkeit des Menschen. "Die anderen Faktoren wie das Stoffliche, das Biologische und Psychische gehören gewiß zur Geschichte wesentlich hinzu, aber nur so wie sie im Ringen des Menschen mit ihnen auf ihn und durch ihn Einfluß haben."¹¹⁶⁾ Ihnen gegenüber komme der geistigen Mächtigkeit die Prävalenz zu, "weil sie, und nur sie, Ursache im vollen Sinn ist, aus eigenem Ursprung in Freiheit hervorgeht und in das naturhafte Geschehen eingreift."¹¹⁷⁾ Das Auszeichnende geistigen Seins liegt in der Potenz, den Anruf der Geschichte vernehmen, Bedeutungen und Sinngehalte nachvollziehen und aktualisieren zu können. Auf dem Weg seiner geschichtlichen Selbstverwirklichung vermag dadurch - bei aller Verwiesenheit auf Vorgegebenes - das Individuum kraft seiner Freiheit sich solchen Lebensinhalten zuzuwenden, die ihm bedeutsam erscheinen. Es ist ihm gegeben, die Wirklichkeit anzunehmen und sie zu gestalten oder ihr auszuweichen, zu entfliehen. In der Freiheit - als der Möglich-

115) A.a.O., S. 56.

116) A.a.O., S. 51.

117) A.a.O.

keit zum Seinkönnen - liegt es auch begründet, daß auf dieselbe Herausforderung derselben Situation das jeweilige Individuum in je verschiedener Weise zu antworten vermag.

Aus den Gedankengängen Brunners wird ersichtlich, daß die Wirkkräfte des geschichtlichen Lebens alle im Sein des Menschen konvergieren - dieses verstanden als Einheit von Naturhaftem, Psychischem und Geistigem, als Verflochtenheit von Vorgegebenem und Schöpferischem, als Verschränkung von Notwendigkeit und Freiheit.

b) Entscheidung

Die geistige Mächtigkeit des Menschen realisiert sich, wird Ereignis in seiner freien Entscheidung. Will der Mensch der Wirklichkeit nicht ausweichen, will er vielmehr die Möglichkeiten - zu denen er die Freiheit des Ja oder Nein hat - ergreifen, dann kann er das nur, indem er sich vorbehaltlos entscheidet. Erst in seinen Entscheidungen tritt der Mensch aus dem Raum des bloß Theoretischen heraus und gewinnt ein handelndes Verhältnis zur geschichtlichen Welt.

Bezeichnet man den Raum, in dem dieses Handeln sich ereignet, in den also der Handelnde aktiv ausgreift, nur allgemein und abstrakt als "die Geschichte", dann ist der Verdacht, es handle sich dabei doch wieder nur um ein bloß theoretisches Verhalten, noch nicht ausgeräumt.¹¹⁸⁾ Denn aktives Handeln geschieht jeweils nur in konkreten geschichtlichen Situationen. Das haben besonders deutlich herausgearbeitet die Diskussionen des 3. Deutschen Kongresses für Philosophie (1950 in Bremen)¹¹⁹⁾, dessen 7. Symposion unter dem Thema stand: "Situation und Entscheidung".

118) Etwa Geschichte als Gegenstand eines "antiquarischen" Interesses.

119) Symphilosophie. Bericht über den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie in Bremen 1950. Hg. Helmuth

Johannes B. Lotz hat damals diese Verklammerung von Situation und Entscheidung zusammenfassend so beschrieben: "1. Situation und Entscheidung gehören wesentlich zusammen. 2. Entscheidung gibt es immer nur in einer bestimmten Situation; und Situation ist das, was sie ist, immer nur in Bezug auf die Entscheidung."¹²⁰⁾ Damit ist jede Situation selbst - und das macht ihren Wagnischarakter aus - der geschichtlichen Bewegung, dem geschichtlichen Wandel unterworfen, mit anderen Worten: Sie ist immer o r i g i n e l l und fordert als Antwort eine o r i g i n e l l e E n t s c h e i d u n g. Gewiß ist dabei das Handeln in der Situation immer schon von einem theoretischen Vorentwurf, von einem Verständnis der Situation und von einem Selbstverständnis getragen, doch kann das der jeweiligen Entscheidung nichts von ihrem Dinglichkeits- und Wagnischarakter nehmen; denn "es steht das Leben des Menschen immer vor ihm, und in seinen Entscheidungen wird es zu einem verfehlten oder zu einem eigentlichen, erfüllten. In seinen Entscheidungen wählt er im Grunde nicht je dies oder das, sondern sich selbst als den, der er eigentlich sein soll und will, oder als einen, der sein eigentliches Leben verfehlt".¹²¹⁾ In die Entscheidung - in der das Sein seines Daseins immer neu auf dem Spiele steht - bringt er immer die Totalität seiner geschichtlichen Existenz mit hinein, d.h. er handelt im "geschichtlichen" Horizont von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Denn über die Tragweite seiner Tat für die Zukunft sind mitbestimmend auch die Erfahrungen aus seiner Vergangenheit als hemmendes oder förderndes Element. In jeder Begegnung steht der Mensch stets vor einer M ö g l i c h k e i t und an einer G r e n z e zugleich: "Jede Begegnung

Pleißner, München 1952.

120) A.a.O., S. 279

Situation ist keine fertige Gegebenheit, in die der Mensch hineingestellt wird, vielmehr bildet sie sich allererst in der Entscheidung heraus. O.F. Bollnow benennt das, was vorgegeben ist, eine "Lage" (a.a.O., S. 273).

121) Rudolf Bultmann, a.a.O., S. 50.

versetzt ihn in eine neue Situation, deren Ruf ihn gleichsam als Freien beansprucht. Es ist die Frage, ob der Mensch diesen Ruf hört, ob er ihn hören kann, diesen Ruf, er selbst zu sein. Denn zur Geschichtlichkeit des Menschen gehört es, daß er sich durch seine Entscheidungen sein Wesen schafft, das heißt aber auch, daß er in jede neue Situation hineinkommt als der Alte, der er durch seine bisherigen Entscheidungen geworden ist, so daß seine künftigen Entscheidungen immer schon durch seine früheren determiniert sind."¹²²⁾

Das geschichtliche Bewußtsein ist somit ein Bewußtsein, das durch die Dialektik von determinierendem und kreativem Moment in der geschichtlichen Begegnung gekennzeichnet ist.

Auch August Brunner weist auf die Unabwerfbarkeit des vergangenen Daseins hin: "In dieser Begegnung ist die geistige¹²³⁾ Vergangenheit voll wirksam, aber der Lage entsprechend neu aufgenommen, so wie der Mensch sich immer ändert und doch dieser gleiche Mensch bleibt."¹²⁴⁾

In dieser Spannung von Vergangenheitsbestimmtheit und Zukunftsgerichtetheit erweisen sich somit zwei Kategorien als von fundamentalem Charakter für das menschlich-geschichtliche In-der-Welt-Sein: N o t w e n d i g k e i t und F r e i h e i t. Notwendigkeit und Freiheit nicht als Alternative, sondern Notwendigkeit u n d Freiheit in ihrer notwendigen

122) A.a.O.

123) Brunner hat zwar die Ursächlichkeit des Stofflich-Biologischen und des Psychischen als Konstituentien für geschichtliche Bewegtheit herausgearbeitet, hier jedoch betont er einseitig das Geistige. Doch auch biologische und psychische Bedingungen beeinflussen Entscheidungen (etwa Krankheit, Trauer, Resignation und Vitalität, Freude, Spannkraft).

124) August Brunner, a.a.O., S. 52

dialektischen Einheit.¹²⁵⁾ Notwendigkeit bedeutet für den Menschen das, was er in seinem In-der-Welt-Sein als das Gegenüber je schon vorfindet,¹²⁶⁾ wie es Christian von Krockow - auch soziologisch besonders relevant-präzise formuliert: "kann der Mensch unter Menschen nur existieren, wenn er sich in einer immer schon menschlich gestalteten und geordneten Wirklichkeit vorfindet und diese in wesentlichen Bestandteilen einfach übernimmt."¹²⁷⁾

Nun ist der Mensch andererseits aber auch in der Lage, frei in die Zukunft hinein zu planen und diesen Plänen gemäß sein Leben zu führen und zu gestalten. Der Möglichkeit des Planens korrespondiert - wenn auch nicht unbegrenzt - eine Möglichkeit der Verwirklichung. **M ö g l i c h k e i t** und **V e r w i r k l i c h u n g** bezeichnen einen Strukturzusammenhang, der das Handeln des Menschen als eben ein spezifisch menschliches Verhalten kennzeichnet, sie stehen in einem "wechselseitigen Bedingungsverhältnis".¹²⁸⁾ Auf diesen Zusammenhang zwischen vorgängiger planender Zielsetzung und der handelnden Realisierung weist mit Recht v. Krockow hin: "Wenn ich ein bestimmtes Ziel erreichen will, muß ich in bestimmter Weise handeln."¹²⁹⁾ Anders ausgedrückt: auf Grund seiner "Exzentrizität" (Pleßner) versucht der Mensch nicht einfachhin zu leben, sondern **s i n n v o l l** zu leben. Es geht dem Menschen in der Verwirklichung möglicher Sinngehalte, die er als Sinnentwurf **v o r** sich hat. Dabei ist es

125) Formalisiert kann gesagt werden, daß das **o r g a n i s c h e** Element der Geschichtlichkeit in der Notwendigkeit seinen Ausdruck findet, während das **e x i s t e n t i e l l e** Element der Geschichtlichkeit in der Freiheit verwirklicht wird. Beide Elemente der Geschichtlichkeit werden in den zuletzt zitierten Ausführungen Bultmanns und Brunners evident.

126) Man könnte in Anlehnung an Christian von Krockow diesen Sachverhalt "Seinsgebundenheit" nennen. (Die Entscheidung, Stuttgart 1958, S. 138.)

127) Christian v. Krockow, Die Entscheidung, S. 142.

128) A.a.O., S. 137.

129) A.a.O., S. 137f.

ihm kraft seiner Freiheit gegeben, das Notwendige, das Vorgegebene, seinen Möglichkeiten anzugleichen. Doch auch die Möglichkeiten - und damit wird die Verklammerung von Notwendigkeit und Freiheit vollends deutlich - sind an die Faktizität verwiesen; die Tatsachen können zwar vom Sinnentwurf des Menschen her geordnet, aber nicht willkürlich geschaffen werden: "Die subjektive 'Möglichkeit' kann sich nur verwirklichen aus dem objektiven Möglichkeitsgehalt des Wirklichen".¹³⁰⁾ In diese eigentümliche Zirkelstruktur sieht v. Krockow das menschliche Dasein eingebettet: "Aber einzig in dieser doppelten 'Paradoxie', in der zirkulären Einheit von 'Sinnentwurf' und 'Faktizität', von Subjektivität und Objektivität, Theorie und Praxis, von 'Möglichkeit' und 'Wirklichkeit' ist als kontinuierlicher Vorgang, als Prozeß das dem menschlichen Dasein spezifische Handeln denkbar."¹³¹⁾

Auch Hans Georg Gadamer hebt in seiner Auseinandersetzung mit Droysen die Verklammerung dieser kontradiktorisch erscheinenden Elemente der Geschichtlichkeit hervor, akzentuiert dabei aber das Postulat der Freiheit: "Es hieße, sich aus der eigenen geschichtlichen Endlichkeit herausreflektieren, wenn man deshalb von einem Antagonismus der Freiheit und der Notwendigkeit redete. Der handelnde Mensch steht ständig unter dem Postulat der Freiheit. Der Gang der Dinge ist nicht eine von außen kommende Schranke seiner Freiheit, denn er beruht nicht auf starrer Notwendigkeit, sondern auf der Bewegung der sittlichen Mächte, zu denen man sich immer schon verhält. Er stellt die Aufgabe an der sich die sittliche Energie des Handelnden bewährt."¹³²⁾ Nicht ganz deutlich wird hier bei Gada-

130) A.a.O., S. 140.

131) A.a.O., S. 140f.

132) Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 201. Gadamer weist an gleicher Stelle darauf hin, daß auch Droysen das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit vom geschichtlich handelnden Menschen her bestimmt. Er ordnet - ethisch formuliert - das unbedingt Sollen der Notwendigkeit, das unbedingte Wollen der Freiheit zu. (Historik S. 76)

mer, daß der Mensch die Situation immer als eine bereits gegebene vorfindet, die von ihm angenommen und so erst konkretisiert werden muß; denn erst dadurch wird sie je meine Situation. "Die Grundfigur des geschichtlichen Geschehens - abgesehen von allen Verknüpfungen höherer Ordnung - besteht (so sagt es einmal Hans Freyer) darin, daß eine lebende Generation die Situation, die sie vorfindet, zu der ihren macht, sei es, daß sie sich ihr nur anpaßt, um zu bestehen, sei es, daß sie sie meistert und etwas aus ihr macht, sei es, daß sie sie zum Sprungbrett ausbaut, um über sie hinauszuspringen."¹³³⁾

Nimmt der Mensch die vorgefundene Situation an - und dadurch wird sie erst effektiv -, dann kann er das nur, indem er seine eigene Geschichtlichkeit mitdenkt, d.h. indem er sich als ein Wesen mit bestimmten Intentionen, mit einem bestimmten Horizont versteht. Solches Verstehen steht immer in einer Kontinuität, die durch Tradition als gesichert gilt, und die also als Gehalt in die Situation miteingeht. Diesen Befund nennt Gadamer Wirkungsgeschichte.¹³⁴⁾ Das wirkungsgeschichtliche Bewußtmachen der Situation wird dadurch erschwert, daß der in ihr Stehende nicht in der Lage ist, einen "archimedischen Punkt" der Situation gegenüber zu besetzen, um sie von dort her zu analysieren, und so von ihr ein gegenständliches Wissen zu gewinnen.¹³⁵⁾ Daher ist die Aufgabe, die Situation zu erhellen und zu meistern, nie vollendbar. So gilt es, die unaufhebbare Begrenztheit der Situation, ihre von der endlichen Gegenwart gesetzten Schranken, stets mitzudenken. Gerade von hier aus definiert Gadamer den Begriff der Situation: "Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, daß

133) Hans Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, S. 215.

134) Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 284ff.

135) Auf diesen Befund weist mit besonderem Nachdruck Karl Jaspers hin. Für das Problem der Freiheit: Philosophie, Bd. II, S. 175ff; für die Situation selber: a.a.O., S. 201ff; bes. 202; vgl. auch: Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1965, S. 21-27.

sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt. Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des *H o r i z o n t e s*, Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist."¹³⁶⁾

Der in einer bestimmten Situation zur Entscheidung gedrängte Mensch erfährt darin also zugleich auch seine unzureichende Übersicht über die Horizonte seines Handelns mit, er weiß um das "Unvollendbar" seines eigenen Seins. Er erfährt in der Entscheidung das Zwanghafte und Begrenzende, das als Kategorie des Geschichtlichen "Notwendigkeit" genannt wurde. So fällt im personal-geschichtlichen Bereich zusammen, was auf der Ebene des Naturhaften unvereinbar ist: Notwendigkeit und Freiheit, Mitsein und Selbstsein, Vergangenheit und Gegenwart.

Auf den Zwangscharakter der Entscheidungssituation weist auch Karl Jaspers in seinem Bemühen um eine Existenzerhellung hin: "Aus dieser Reibung der Unvollendung der Totalität mit der Notwendigkeit, zeitlich bestimmt, jetzt oder gar nicht zu leben, zu wählen, zur Entscheidung zu bringen, entspringt zunächst ein spezifisches Bewußtsein der Unfreiheit als der Gebundenheit an Zeit und Ort, der Verengung der möglichen ideellen Prüfungen und Sicherungen."¹³⁷⁾ Aber Jaspers sieht in dieser Negativität dennoch zugleich auch die Bedingung für das Bewußtsein der Freiheit: "In dieser Wahl bin ich mir erst der Freiheit bewußt, welche *u r s p r ü n g l i c h e F r e i h e i t* ist, weil ich erst in ihr mich eigentlich als mich selbst weiß."¹³⁸⁾ Zur Erkenntnis des Selbstseins in seiner existenziellen Freiheit gehört also eben *a u c h* die Erkenntnis der eigenen Begrenztheit, in der Freiheit nur wirklich wird, wenn und soweit sie von uns, trotz aller Begren-

136) Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 286. Allerdings ist zu bedenken, daß der Horizont keine statische Grenze ist, sondern ein bewegliches Moment im Verstehen.

137) Philosophie, Bd. II, S. 180.

138) A.a.O.

zungen, gewollt wird: "Die Frage, ob sie sei, hat ihren U r s p r u n g in mir selbst, der ich w i l l , daß sie sei."¹³⁹⁾

Diese Formulierung von Jaspers könnte nun so verstanden werden, als sei das "Ich" oder der "Wille" der eigentliche Motor der Entscheidung. Aber einer solchen Auffassung müßte widersprochen werden mit dem Hinweis auf die unteilbare Ganzheit des personalen Entscheidungslebens: Der Akt oder die Tat der Entscheidung wird immer von der "ganzen Persönlichkeit" geleistet, in das Entscheidungsgeschehen ist stets die g a n z e P e r s o n einbezogen.¹⁴⁰⁾ "Denn die Einheit der Persönlichkeit - so Hans Thomae - ist nicht nur ein formales Prinzip, sondern vor allem Gliederung der verschiedenen Reaktionen und der ihnen zugrundeliegenden Dispositionen um eine spezifische Sinnrichtung und die mit ihr verbundenen 'Wirksysteme'. "¹⁴¹⁾ Nach Fritz Kaufmann ist der Druck der Lage, die Bedrohung menschlicher Existenz, die primäre Erfahrung schon des erwachenden Lebens: "Das erste, wovon erwachendes Leben ausging und alles Verständnis dieses Lebens ausgehen muß, bleibt der Druck der Lage, die Unsicherheit menschlicher Existenz."¹⁴²⁾

Auf dem Hintergrund dieser tiefen menschlichen Not und nicht von der Höhe menschlicher Werte herab müssen die anthropologischen Konzeptionen von Dilthey und Heidegger verstanden werden. So gesehen, geht es im Bereich des Geschichtlichen nicht um t h e o r e t i s c h e U n v e r b i n d l i c h k e i t e n , es geht vielmehr i m m e r u n d u n b e d i n g t u m v e r b i n d l i c h e s H a n d e l n . Die Entscheidung für oder gegen die Umstände einer geschichtlichen Situation gründet in der Gesamtexistenz des betroffenen Selbst, das dabei nie nur partikulär, sondern stets in jeder neuen Lage und unausweichlich t o t a l engagiert ist, so

139) A.a.O., S. 175.

140) Vgl. Hans Thomae, Der Mensch in der Entscheidung, München 1960, S. 263f.

141) A.a.O., S. 264.

daß es auf jede Entscheidung von Situation zu Situation wesentlich ankommt und jeder Augenblick in sich selbst einen vollen, für das Individuum relevanten S i n n hat.¹⁴³⁾ In der Begegnung mit der Situation, mit ihrer Bewältigung entscheidet der Handelnde je über sich selbst, die Situation wird für sein Sein transparent: "Er hat aus der Fülle von denkbaren Möglichkeiten durch seine Stellungnahme eine bestimmte ausgewählt; hat seinem eigenen Sein einen bestimmten konkreten Inhalt, eine bestimmte Gestalt gegeben, die nun auf der subjektiven Seite in jede neue folgende Situation miteingeht. Von Situation zu Situation konkretisiert sich si sein Dasein zu immer wachsender Bestimmtheit und Durchformtheit."¹⁴⁴⁾

Otto Friedrich Bollnow versuchte auf dem erwähnten Philosophischen Symposion in Bremen den Entscheidungsscharakter des menschlichen Daseins zu entschärfen, indem er ihm ein geistiges und seelisches Leben in einer "normalen Stetigkeit" entgegensetzte.¹⁴⁵⁾ Er hebt als "Gegentugend"¹⁴⁶⁾ vor allem die "Geduld" und "Gelassenheit" hervor. Dazu wird man sagen müssen, daß ein solches Leben in gewisser Stetigkeit und Geduld zwar gewiß erstrebenswert, daß es aber seine Grenze da findet, wo für den Mitmenschen und mich ein menschenwürdiges Dasein bedroht und unmöglich gemacht wird. Und ferner: Stetigkeit und Geduld stellen sich für den Menschen nicht von selbst ein, sondern auch zu diesen Tugenden muß er sich in einer E n t s c h e i d u n g entschließen, sie v e r -

142) Fritz Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Leipzig 1931, S. 41.

143) Erich Auerbach, Mimesis, Bern/München ⁴1967, weist darauf hin, daß in dem Maße, wie der Realismus in der Dichtung Raum gewinnt, auch jede noch so unbedeutend erscheinende Situation dazu dient, den g a n z e n Menschen darzustellen.

144) Heinrich Döpp-Vorwald, Die Erziehungslehre Peter Petersens, Ratingen 1962, S. 62.

145) Otto Friedrich Bollnow, Simphilosophie, S. 274f.

146) A.a.O., S. 275 und 301.

w i r k l i c h e n. Und nur im Gefolge von (früher) gefallen-
nen Entscheidungen gibt es dann vielleicht auch ein sogenann-
tes "automatisches" Handeln. Eben diesen Grundbefund scheint
auch Pleßner zu meinen, wenn er sagt: "Jede Sicherheit ist
einer Unsicherheit abgekämpft und schafft neue Unsicher-
heit."¹⁴⁷⁾

Die Entscheidung würde, so wendet Bollnow weiterhin ein,
"wenn sie allein bestimmte, das ganze Leben zu einem voraus-
berechenbaren machen."¹⁴⁸⁾ Wenn man davon absieht, daß hier
nach dem Schema, "was nicht sein darf, kann auch nicht sein"
argumentiert wird, so ist doch evident - das haben gerade die
Philosophen der rationalistischen Aufklärung und deren Epigo-
nen erfahren -, daß faktisch das Leben eben nie v o r a u s -
b e r e c h e n b a r ist. Denn einmal gehört zur Entschei-
dung - als Akt des e n d l i c h e n Menschen - auch die
Möglichkeit des Irrtums und Verfehlens, zum anderen wird sie
je und je in einer konkreten Situation getroffen,¹⁴⁹⁾ die a
definitione eben nicht voraussehbar und nicht auf den weite-
ren Lebensvollzug rationalistisch ausdehnbar ist.

Bollnow möchte den Vollzug von eigentlichen Entscheidungen
nur für Krisensituationen i.e.S. gelten lassen: "Entscheidung
aber gibt es nur, wo das menschliche Dasein in eine Krise ge-
treten ist",¹⁵⁰⁾ demnach nur in "Ausnahme-Situationen", die
nur als "Unterbrechungen im normalen Fluß des Lebens"¹⁵¹⁾ ge-
sehen werden. Eine Krise trete dort auf, wo die natürliche
Sicherheit verloren gegangen sei, oder wo von außen herein-
brechende Hindernisse der inneren Entfaltung des Menschen in
den Weg treten.¹⁵²⁾

147) Helmuth Pleßner, a.a.O., S. 288.

148) Otto Friedrich Bollnow, a.a.O., S. 301.

149) Die Zusammengehörigkeit von Situation und Entscheidung
gibt auch Bollnow zu (a.a.O., S. 273).

150) A.a.O., S. 298.

151) A.a.O., S. 299.

152) A.a.O., S. 300.

Demgegenüber bleibt zu bedenken, daß der Mensch nicht nur in den aktuellen Krisen, sondern irgendwie ständig in U n g e s i c h e r t h e i t lebt. Darauf verweist wiederum Pleßner, wenn er - in seinem Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht - den Gegensatz von Welt-V e r t r a u t h e i t und Welt-F r e m d h e i t und die Freund-Feind-Relation "als zur Wesensverfassung des Menschen gehörig" begreift¹⁵³⁾ als eine die ganze menschliche Daseinslage durchwaltende Verfassung. Damit wird auch die Situation in diese Verschränkung mithineinbezogen, Situation ist somit zugleich immer auch A u f g a b e. Von diesem Aufgabencharakter her definiert Döpp-Vorwald geradezu das Sein des Menschen: "Er (der Mensch) muß sich also der Situation gegenüber so oder so v e r h a l t e n, er muß darauf r e a g i e r e n, muß sich mit ihr a u s e i n a n d e r s e t z e n, er muß S t e l l u n g dazu nehmen, er muß sich ihr gegenüber e n t - s c h e i d e n. Diese Notwendigkeit ist kontinuierlich und unausweichlich gegeben und erneuert sich immer wieder von Moment zu Moment."¹⁵⁴⁾

Als Ergebnis unserer Überlegungen bleibt also festzuhalten, daß Entscheidung eine G r u n d s t r u k t u r m e n s c h l i c h e n H a n d e l n s ist.

Wenn demgegenüber Christian von Krockow die "existentielle" Entscheidung - eine Entscheidung, die sich auf den gesamten Sinnentwurf und die grundsätzliche Gestaltung der Lebensordnung bezieht - an besondere historische Bedingungen gebunden sieht, dann steht er damit offenbar wieder dem Gedanken Bollnows nahe, daß Entscheidung nur in Krisensituationen ihren Platz habe. Bezeichnenderweise spricht v. Krockow in diesem Zusammenhang vor allem von "Kulturkrise" und vom "Fraglichwerden" einer anerkannten und übergreifenden Ordnung.¹⁵⁵⁾

153) Helmuth Pleßner, a.a.O., S. 286

154) Heinrich Döpp-Vorwald, Die Erziehungslehre Peter Petersens, Ratingen 1962, S. 51.

155) Christian v. Krockow, a.a.O., S. 155.

Der Entscheidung wird also bei v. Krockow nur ein transistorischer Charakter zugesprochen; sie bezeichne immer nur eine Phase des Übergangs und der Anpassung.¹⁵⁶⁾ V. Krockow befürchtet als Folge allzu starker, einseitiger Betonung des Entscheidungscharakters des geschichtlichen menschlichen Lebens ein Verfehlen der Gegenwärtigkeit, ein Auseinanderklaffen der "Zeitigungsstrukturen" von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit eine tötliche Gefahr für den Bestand jeder gesellschaftlichen Ordnung.¹⁵⁷⁾ Diese Einwände gegen den Entscheidungscharakter des Lebens sind offensichtlich von einem eindeutig soziologischen Standort aus erhoben. Eine anthropologisch orientierte Betrachtung muß darauf verweisen, daß Entscheidung als Existential des Lebens zum menschlichen Dasein immer schon gehört, weil unser Leben etwas ist, was weniger als ein fester Besitz, vielmehr als Aufgabe vor uns steht; und weil auch die Bedrohtheit: Gefahr, Not, Krankheit und Tod sein konstitutives Merkmal ist. Angesichts dieser Phänomene ist menschliches Leben wesentlich ein Leben in Entscheidungen.

c) Verantwortung

Daß mit den Gedankengängen des letzten Abschnitts über die zentrale Stellung der Entscheidung im menschlichen Dasein keinem Dezisionismus gehuldigt werden soll, daß also der Entscheidungscharakter der geschichtlichen Existenz nicht um seiner selbst willen thematisiert wurde, wird vollends deutlich werden, wenn wir nun weiter hinter dem Entscheidungsleben dessen Hintergrund, der Motivation der Entscheidung unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Dieser Hintergrund als Haltung ist das Ethos der Verantwortlichkeit, das sich im konkreten Akt der Verantwortung mani-

156) A.a.O., S. 157.

157) A.a.O.

festiert.

Wenn Pleßner von der "Unergründlichkeit" des Menschen spricht, dann will er damit nicht etwa an der Erkennbarkeit des Menschen überhaupt zweifeln, als halte er es für unmöglich, mit bestimmten Fragestellungen an den Menschen heranzutreten, sondern hinter dem anthropologischen "Prinzip der offenen Frage oder der Unergründlichkeit", wie es Pleßner versteht, steht das Wissen, daß die Daseinsweisen und Wesensmerkmale, die den Menschen kennzeichnen, nur in der g e s c h i c h t l i - c h e n E r f a h r u n g zugänglich werden, die als solche eben durch ihren u n a b s c h l i e ß b a r e n Charakter definiert ist. Das bedeutet, daß alle ihre Aussagen stets wieder zurückgenommen werden müssen in die Fraglichkeit neu auftretender geschichtlicher Situationen, in denen der Mensch sein je verwirklichtes Wesen immer wieder in Frage stellt und immer wieder neu entscheidet, wer er denn eigentlich sei, in denen also seine eigentliche Menschlichkeit immer wieder neu auf dem Spiele steht. So gibt es also - das ist ein Wesensmerkmal geschichtlicher Existenz - kein Jetzt, das als Erfüllung des menschlichen Seins schlechthin gelten könnte, der Mensch steht vielmehr - so drückt es Rudolf Bultmann aus - "in jedem Jetzt in der Entscheidung, verantwortlich in Einem für die Vergangenheit und für die Zukunft."¹⁵⁸⁾

Diese Stellungnahmen des Philosophen Pleßner und des Theologen Bultmann machen den e x i s t e n t i e l l e n A n - s p r u c h sehr deutlich, der in jeder geschichtlichen Situation erfahren wird, sie exponieren die umfassende V e r - a n t w o r t u n g, von der ein mit geschichtlichem Bewußtsein existierender Mensch sich nicht zu dispensieren vermag, ohne sein Selbstsein zu verfehlen.

Aus dieser Einsicht heraus wird es möglich, die These Collingswoods, es gehe dem Menschen in seinem Fragen nach der Geschich-

158) Rudolf Bultmann, a.a.O., S. 172.

te letztlich um sich selbst, um Selbsterkenntnis¹⁵⁹⁾ - nicht etwa um historische Fakten-, weiter zu vertiefen. Denn für Collingwood bedeutet das zwar Erkenntnis der gegenwärtigen Situation samt ihrem Erbe, doch die Frage nach dem Warum der Selbsterkenntnis bleibt von ihm unbeantwortet, weil er den Zukunftsbezug darin vernachlässigt. Selbsterkenntnis erhält nämlich erst dann ihre umfassende Tiefe, wenn sie als V e r - a n t w o r t u n g f ü r d i e Z u k u n f t verstanden wird.

Wenn man Begriff und Bedeutung von Verantwortung in diesem Sinne näher erläutern will, kommt man an der bedeutsamen Arbeit von Wilhelm Weischedel "Das Wesen der Verantwortung"¹⁶⁰⁾ nicht vorbei. Weischedels Schrift zeichnet sich dadurch von früheren Arbeiten zu diesem Thema aus¹⁶¹⁾, daß sie verschiedene Formen von Verantwortung unterscheidet. Die Arbeiten der Vorgänger weichen dieser Problematik dadurch aus, daß sie - da Verantwortung und Verantwortlichkeit im tatsächlichen Vorkommen schwer konstatierbar sind - das Zur-Verantwortung-Ziehen etwa (als Wiedergutmachung oder Bestrafung) in das Zentrum ihrer Argumentation stellen. Damit wird aber das Problem der V e r - a n t w o r t u n g zum Problem der I m p u t a t i o n. Der Aspekt des Öffentlichen tritt in das Zentrum der Betrachtung. Weischedel hingegen sieht Verantwortung je "als Möglichkeit des Menschen".¹⁶²⁾ Seine Analyse der Verantwortung setzt bei den v e r s c h i e d e n e n

159) Robin G. Collingwood, a.a.O., S. 16. Sich selbst erkennen, heißt bei Collingwood, Wissen um sein Menschsein überhaupt besitzen.

160) Frankfurt a.M.²1958 (zuerst 1932 als phil.Diss.).

161) Friedrich Wilhelm Foerster, Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit (1898); Otto Kutzner, Verantwortlichkeit und Strafe (1923); Max Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung (1904); Wilhelm Schuppe, Das Problem der Verantwortlichkeit (1913).

162) Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 23.

Formen¹⁶³⁾ ein, in denen sie auftritt. Als solche Grundarten der Verantwortung - Verantwortung wovor? - führt Weischedel drei an:

- 1.) die soziale Verantwortung
- 2.) die religiöse Verantwortung
- 3.) die Selbstverantwortung¹⁶⁴⁾

Unter diesen drei Feldern, die nicht eindeutig voneinander geschieden werden können, kommt der S e l b s t v e r a n t w o r t u n g eine zentrale Bedeutung zu, derart, daß die beiden anderen Grundarten von Verantwortung auf sie zurückweisen; denn auch in der sozialen und religiösen Verantwortung verhält sich der Mensch stets auch zu sich selbst. Was verantwortet der Mensch vor sich selbst? "Ich verantworte vor mir selbst jeweils eine Möglichkeit¹⁶⁵⁾ von mir: meine Tat, mein Wort;¹⁶⁶⁾ so ist das Was, der Inhalt der Selbstverantwortung die jeweilige Möglichkeit des eigenen Seinkönnens: "Eine Möglichkeit verwirklichen heißt: sie ergreifen, sie sich zueignen."¹⁶⁷⁾ Im Ergreifen und Verwirklichen seiner Möglichkeiten gewinnt der Mensch sein Selbstsein. Selbstsein ist das wie des möglichen Existierens als Seinkönnen, es ist dem Menschen immer schon voraus als sein eigener Entwurf, in den er sich hineinzuholen versucht.¹⁶⁸⁾

Wenn für die r e l i g i ö s e V e r a n t w o r t u n g die letzte Instanz, vor der sich der Mensch zu verantworten hat, Gott ist, kann dann noch das Selbst als zentrale Instanz gelten? Darauf ist zu antworten: damit Gott als letzte Instanz

163) Es geht bei Weischedel also nicht um die Verantwortung, die besonders in der Öffentlichkeit sichtbar wird.

164) Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 31.

165) Weischedels Verständnis von 'Möglichkeit' ist beeinflusst durch Heideggers "Sein und Zeit" (passim): Möglichkeit als Seinkönnen des Menschen, gleichgültig, ob er in ihm (dem Sein-können) je schon lebt, oder nicht mehr, oder noch nicht.

166) Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 54.

167) A.a.O.

168) Er steht dabei in der Gefahr, stets auch hinter seinem Entwurf zurückzubleiben.

der Verantwortung anerkannt werde, ist der Glaube an ihn die Voraussetzung; für die Möglichkeit des Glaubens aber bleibt - trotz aller Einschränkungen, die eine Gnadenlehre als theologische Lehre versuchen würde - das Prinzip der Entscheidung des Individuums vorrangig. In der Entscheidung über das Ergreifen der Möglichkeit des Glaubens ist der Mensch mit sich allein; somit bleibt das S e l b s t auch hier die letzte Instanz: "Über die Grundvoraussetzung des Glaubens, die ermöglicht, daß als tiefste Verantwortung die Verantwortung vor Gott verstanden wird, wird entschieden in einem Geschehen der Selbstverantwortung."¹⁶⁹⁾ Für den selbstverantwortlichen Menschen, bleibt also der Glaube eine M ö g l i c h k e i t, die erst durch das Ja oder Nein der Entscheidung zu vollem Glauben wird.¹⁷⁰⁾

In Anlehnung an Heideggers existential-ontologische Analysen¹⁷¹⁾ sieht Weischedel in der Z u k u n f t die ausschlaggebende Dimension der Verantwortlichkeit. Die Instanz, vor der Verantwortung geschieht, bezeichnet er "als den Anspruch eines Sein-könnens, der als Zukunft auf den Menschen zukommt und von ihm ein je verschiedenes Eins-werden fordert."¹⁷²⁾

169) Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 97.

170) Es wäre überlegenswert, inwiefern Glaube überhaupt als Zustand benannt werden könne, oder ob er nicht viel mehr immer Möglichkeit bleibt. Er gehört nämlich nicht so sehr in die Kategorie des erworbenen Besitzes, als vielmehr in die des "Fluges" (Metz).

171) Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 323ff.

172) Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 108. Vgl. auch Wilhelm Hehlmann, Wesensformung aus geschichtlicher Verantwortung, Berlin 1936: "In diesem Sinne ist Geschichte nicht etwa die Gesamtheit vergangenen Geschehens, sondern der lebendige Anspruch jeder Gegenwart, Stellung zu nehmen und verantwortlich sich zu entscheiden, verantwortlich vor - der Zukunft." (S. 29)

Wurde soweit V e r a n t w o r t u n g als Bedingung für eine adäquate geschichtliche Entscheidung postuliert, so muß jetzt ergänzend auch umgekehrt E n t s c h e i d u n g als Bedingung für das Zustandekommen von Verantwortung charakterisiert werden. Entscheidung vollzieht sich dabei nach Weisedel in drei Stadien, wobei jedes Stadium zwischen den Möglichkeiten des Ent-spruchs oder des Wider-spruchs steht: "Sich-öffnen oder Sich-verschließen, Anerkennen oder Ablehnen, Sich-zusagen oder Sich-verweigern."¹⁷³⁾

Das "Sich-öffnen" und das "Sich-verschließen", das "Sich-zusagen" und das "Sich-verweigern" setzen das Nein- oder Jasagen-Können voraus, die Möglichkeit des Anerkennens oder Ablehnens. Daher muß nach Weisedel in diesem Zusammenhang das Verhältnis von S e l b s t v e r a n t w o r t u n g und F r e i h e i t bedacht werden: "ob und wie dem Menschen in der Dimension der Selbstverantwortung Freiheit begegnet."¹⁷⁴⁾ Die hier vorgenommene Reduktion des Problems auf die Selbstverantwortung findet ihre Rechtfertigung darin, daß Selbstverantwortung bereits als grundlegend für die anderen Modi von Verantwortung erwiesen wurde. Da weiterhin bereits feststeht, daß der handelnde Mensch - um dem Anspruch der Situation, als Möglichkeit der Wahl, entsprechen zu können - mit dem Vermögen der Entscheidung ausgestattet sein muß, kann Weisedels These: "Freisein für den Anspruch ist also Vermögen der Entscheidung"¹⁷⁵⁾ mit guten Gründen zugestimmt werden: Weil Entscheidung das Vermögen des Ja- oder Neinsagens ist, weil die Möglichkeiten, die die Situation anbietet, von dem in der Entscheidung Stehenden ergriffen werden k a n n oder nicht, darum ist Entscheidung als Selbstverantwortung offenbar nur auf dem Hintergrund von Freiheit verständlich.

Das Angesprochenwerden von einer Situation und die mögliche Entscheidung f ü r oder g e g e n diesen Anspruch unterschreibt Weisedel mit der Wendung: "Freiheit als Vermögen":

¹⁷³⁾ Wilhelm Weisedel, a.a.O., S. 109.

¹⁷⁴⁾ A.a.O., S. 87.

¹⁷⁵⁾ A.a.O., S. 88.

Freiheit "ist das Vermögen, sich zu entscheiden, zu ent-sprechen oder zu wider-sprechen."¹⁷⁶⁾ Wobei darauf hinzuweisen ist, daß In-der-Möglichkeit-Stehen noch keine Wirklichkeit, vielmehr eben erst ein bloßes Können ist; erst "im Vollzug der Entscheidung wird Freiheit wirklich".¹⁷⁷⁾ Und eben damit auch verwirklicht sich der Mensch als konkretes Selbst; das Selbstsein als solches aber ist wieder nur die Möglichkeit, die als Anspruch je v o r¹⁷⁸⁾ dem Menschen liegt und je neu von ihm in Freiheit ergriffen werden muß.

Die geschichtliche Verantwortung - als Verantwortung v o r, i n, f ü r G e s c h i c h t e - erweist sich so als Aufgabe, die prinzipiell nicht vollendbar, die vielmehr stets neu in Angriff zu nehmen ist; sie erweist sich als ein ständiges Mühen, bei dem keineswegs so etwas wie eine kontinuierlich Annäherung an ein Ziel der Geschichte deutlich wird.¹⁷⁹⁾

176) A.a.O., S. 89.

177) A.a.O.

178) Von daher wird die Bedeutung der Zukunftsdimension für geschichtliches Sein akut.

179) Damit ist die Frage nach dem S i n n der Geschichte gestellt. Gibt es - trotz der Geschichtlichkeit der Geschichte - einen Sinn der Geschichte? Wenn Immanuel Kant die Frage stellt: "Ob das menschliche Geschlecht (im Großen) zum Besseren beständig fortschreite" (I. Kant, der Streit der Fakultäten, Ausg. der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1917, S. 79), dann ist damit die Frage nach dem Sinn der Geschichte gestellt, der hier also im "Fortschritt zum Besseren" liegt. Die Möglichkeit des "kontinuierlichen Niedergangs" scheidet für Kant ohne Diskussion aus: "Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben." (A.a.O., S. 81, vgl. S. 88, 91) Dieser Optimismus Kants wird heute nicht mehr allseitig akzeptiert, weil im Hintergrund heutigen Denkens das Wissen um den gewaltigen technischen Vernichtungsapparat steht. (Vgl. Josef Pieper, Hoffnung und Geschichte, München 1967, bes. S. 16)

Auch in Hegels Geschichtskonzeption ergeben sich erheblich Schwierigkeiten, wenn er den Sinn der Geschichte in der Verwirklichung des absoluten Geistes sieht, der den Gang der Geschichte beherrsche und diese zu immer höheren Stufen der Erfüllung emporhebe: "Die Weltge-

Geschichte als Geschichtlichkeit des Menschen ist also, in ihrer auf die Zukunft gerichtete Dimension weder durch göttliches Eingreifen noch durch kausale Notwendigkeit determiniert. Sie ist schlechthin das Reich des Möglichen. Möglichkeit kann nur sein, wo Freiheit ist, Freiheit zum Möglichen. Das Mögliche wird von der geistigen Mächtigkeit

schichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, sein Selbstbewußtsein verlangt." (G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, - Vorl. über die Philosophie der Weltgeschichte, I. Teilband, Einleitung) - Hg. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 75) Das Individuum steht hier in Gefahr - wie auch der Begriff der "List der Vernunft" verdeutlicht -, mediatisiert zu werden. Der einzelne Mensch hat der Realisierung des absoluten Geistes zu Diensten zu sein: "Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben. Man kann es die List der Vernunft nennen, daß sie die Leidenschaft für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern durch die Leidenschaften der Individuen." (A.a. O., S. 105)

Auch bei Karl Marx wird das Individuum um des Endzieles willen mediatisiert. Durch den Einbau des Einzelnen in eine Geschichtskette, die auf eine bestimmte oder unbestimmte Endzeit hinauslaufen soll, wird der Einzelne um sein wahres Menschsein, seine eigenen Möglichkeiten, betrogen; denn der Gang der Geschichte erhält gleichsam naturgesetzlichen Charakter.

Offenbar liegt all diesen Vorstellungen das Bild eines sich entwickelnden Organismus zugrunde. Dabei wird übersehen, daß auch der Organismus nicht von einem bestimmten Punkt her seinen Wert erhält; denn seine Wirklichkeit besteht im Ganzen des Entstehens und Vergehens. An jeder Stelle wird die Wirklichkeit aktuell.

Wenn den genannten Thesen nicht zugestimmt werden kann, d.h. wenn der Sinn der Geschichte nicht an ihrem Ende, für das die vorhergehenden Menschen und Epochen nur als Vorstufen Geltung haben, gesucht werden soll, dann bleibt noch die Möglichkeit, den Sinn in der Ge-

des Menschen ins Wirkliche überführt. Dabei ist wiederum das Subjekt, das die geistige Mächtigkeit in Wirkung setzt, an den objektiven Möglichkeitsgehalt des Wirklichen verwiesen.¹⁸⁰⁾

schichte selbst, d.h. in der Geschichtlichkeit des Menschen, zu suchen. Die Ebene des Absoluten - so wie sie etwa bei Hegel und Schelling als Ursprung der Geschichte konzipiert ist - muß in die Ebene des Menschlichen überführt werden. "Nicht um die Selbstverwirklichung des Absoluten geht es in der Geschichte, sondern um die des einzelnen Menschen." (August Brunner, a.a.O., S. 186). Somit kann die Selbstverwirklichung des Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort vollzogen werden, sie ist nicht einer Gruppe - etwa der klassenlosen Gesellschaft - vorbehalten. "Der Sinn der Geschichte vollzieht sich demnach dauernd und wird dauernd verfehlt, indem die Selbstverwirklichung des Menschen voranschreitet oder scheitert." (A.a.O., S. 187). Jeder geschichtliche Augenblick gilt als Augenblick der Möglichkeit zur Selbstverwirklichung. Diesen Charakter hat jedes geschichtliche Phänomen, in dem die Vergangenheit und Zukunft sich verschränken, darauf angewiesen sind, durch verantwortliche Entscheidung des Menschen realisiert zu werden. Dadurch erhält die Relativität des Jetzt, als je neues Jetzt ihren positiven Sinn. Auf diesem Hintergrund muß auch die mögliche "Verlorenheitssituation" (Erich Neumann) des Menschen in Kauf genommen werden.

180) Vgl. Christian v. Krockow, a.a.O., S. 140.

Nur auf dem Boden eines solchen Verständnisses der Geschichte kann dann auch von ihrer Einheit gesprochen werden;¹⁸¹⁾ ihr möglicher Fortgang ist der Verantwortung des Menschen, als des Subjekts jeglicher Geschichte anheimgestellt. Aus dieser Überzeugung heraus sagt Friedrich Gogarten: "Die Verantwortung, die der Mensch ... für alles hat, was durch ihn und mit ihm geschieht, sie ist es, die der Geschichte ihre Einheitlichkeit gibt."¹⁸²⁾

Somit liegt der Sinn der Geschichte je in ihrer Gegenwart, die ihrerseits immer nur in Relation zu ihrer Vergangenheit und Zukunft verstanden werden kann. Der Sinn von der Geschichtlichkeit der Geschichte kann nicht vom Platz des Zuschauers erfaßt werden, er ist greifbar ausschließlich im Engagement, in der persönlichen verantwortlichen Entscheidung, in der freien Annahme des an die konkrete Situation gebundenen Selbst das zur Verwirklichung gebracht werden soll. Der geschichtlich Existierende kann sich nicht aus "der eigenen geschichtlichen Endlichkeit herausreflektieren",¹⁸³⁾ in der ihm die Selbstverwirklichung "als reine Möglichkeit, als letzte Möglichkeit" aufgegeben ist. "Sie hat darum keine festen Umrisse. Diese gibt ihr der Mensch jeweils entsprechend dem eigenen Selbst-

181) Anders kann definitiv nicht von ihrer Einheit gesprochen werden, da der "archimedische Punkt" fehlt, von dem aus die Herkunft und das abschließende Ziel der geschichtlichen Entwicklung fixierbar wären. Kausale Determinationen und logische Notwendigkeit sind keine Kategorien der Geschichte.

182) Friedrich Gogarten, Was ist Christentum? Göttingen 1956, S. 14. Vgl. Reinhard Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1963, S. 161. Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 195ff.

183) Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 201

verständnis."¹⁸⁴⁾ Der geschichtliche Mensch steht so ständig vor der Aufgabe, immer neu den Versuch zu unternehmen, sein Sein zur Vollendung zu führen. Erst "diese Beziehung auf die Selbstverwirklichung gibt also den einzelnen Taten und Haltungen des Menschen ihren Sinn."¹⁸⁵⁾

So gesehen, ist der Mensch nicht mehr der, den die Welt umschlossen hält - wie im kosmozentrischen Denken des Griechentums und des Mittelalters -, sondern der Mensch hat hier die Verantwortung für die Welt selbst übernommen, und zwar w i s s e n d übernommen. "Geschichtliche Verantwortung entsteht erst da, k a n n erst da entstehen, wo der einzelne nicht allein tatsächlich einbezogen wird in den Knoten zwischen Gestern und Morgen, sondern wo er auch bewußt, wissend hineinbezogen wird, wo er seine ganze Lage sieht, kennt und daher auch in den Stand versetzt wird, sie wollend, verantwortlich anzugreifen. Verantwortlichkeit überhaupt ist nur denkbar auf dem Grunde solchen Wissens."¹⁸⁶⁾ In ihm ist der Mensch Ursprung und einigendes Zentrum seiner geschichtlichen Welt.

184) August Brunner, a.a.O., S. 98.

185) A.a.O.

186) Wilhelm Hehlmann, Wesensformung aus geschichtlicher Verantwortung, Berlin 1936, S. 79.
Hehlmanns Darlegungen müssen allerdings mit höchster Behutsamkeit gelesen werden, eine aufmerksame Diskretion wird die nationalsozialistische Ideologie ausschalten können. Die Zweigleisigkeit - wissenschaftliche und ideologische Aussagen - ist leicht durchschaubar.

3. Geschichtlichkeit und Tradition¹⁸⁷⁾

a) Tradition und Geschichte

Der Mensch als geschichtliches Wesen - so kann man ein wesentliches Ergebnis unserer bisherigen Betrachtungen zusammenfassen - steht mitsamt seiner Welt in ständiger Wandlung, in der Unwiederholbarkeit des Jetzt, in der Situation der Entscheidung und Verantwortung. Menschliches Leben gerät stets in neue und veränderte Situationen, die immer wieder neue Lösungen erfordern, in denen also die bewährte Lebenserfahrung nicht mehr hinreichend zu sein scheint. Das Bedrängende dabei ist, daß das Wissen um die Notwendigkeit der Wandlungen im menschlichen Leben, zumal auch die Erfahrung von der sich steigernden Wandelbarkeit des Lebens in der Gegenwart,¹⁸⁸⁾ es dem Handelnden sehr erschwert, einen festen, eindeutigen Standort zu finden. Erschwert wird damit vor allem aber auch ein wirkliches Verständnis dessen, was mit T r a d i t i o n gemeint ist;¹⁸⁹⁾ besonders seitdem der Erkennende auch sich selbst als geschichtlich bedingt erkannt hat. Gerhard Krüger sieht in dieser Entwicklung eine Gefahr für die Ordnung des menschlichen

187) Friedrich Kümmler unterscheidet in seiner scharfsinnigen Untersuchung über die Kulturanthropologie zwei inhaltliche Bedeutungen von T r a d i t i o n:

1. eine Gegenwart, die von ihrer noch unmittelbar lebendigen Vergangenheit völlig bestimmt und beherrscht wird, i s t Tradition.
2. eine von ihrer Vergangenheit geschiedene und sich zu ihr in Verhältnis setzende Gegenwart i s t u. h a t zugleich Tradition. (A.a.O., S. 179).

Wenn man, wie wir es getan haben, zwischen historischem Bewußtsein und geschichtlichen Bewußtsein unterscheidet, so wird deutlich, daß in der vorliegenden Arbeit nur die zweite Möglichkeit - in Verbindung mit Geschichtlichkeit - gemeint sein kann.

188) Gemeint ist die Zeit nach Wilhelm Dilthey. Vgl. Peter Hünemann, a.a.O.

189) Ein Beispiel dafür ist Oskar Liebeck, Vernunft statt Tradition, Stuttgart 1949.

Daseins: "Die Zeit der totalen Geschichtlichkeit ist die Zeit der unvereinbaren Standpunkte." ¹⁹⁰⁾ "Tradition" bezeichnet in unserem allgemeinen Sprachgebrauch den Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart, in den eingespannt der geschichtliche Mensch lebt. ¹⁹¹⁾ Gemeint ist also einmal der Zusammenhang des Einzelnen mit seiner je p e r s ö n l i c h e n Vergangenheit und zum andern der Zusammenhang, in dem je der Einzelne mit den A n d e r e n, die vor ihm lebten, mit seiner Vorzeit steht.

Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein, eine begriffsgeschichtliche Analyse des Traditionsbegriffs zu liefern; nur die für unser Anliegen relevanten Aspekte dieses vielschichtigen Problems können hier herausgehoben werden. ¹⁹²⁾

Die Bedeutung von Tradition als Moment geschichtlicher Existenz ist erstmals von Johann Gottfried Herder ¹⁹³⁾ hervorgehoben und von Hegel aufgegriffen worden ¹⁹⁴⁾. Beide betonen die o r g a n i s c h e Struktur der Geschichte. Herder verdeutlicht sie mit dem Bilde der K e t t e. Wie die Glieder einer Kette ineinandergreifen, so greifen auch die Generationen auf Grund der Tradition ineinander. Hier ist also am Begriff der Tradition das den geschichtlichen Zusammenhang stiftende Moment relevant.

190) Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie, S. 8.

191) Vgl. Werner Näf, Die Tradition in der geschichtlichen Entwicklung, in: Staat und Staatsgedanke, Bern 1935, S. 179ff. Theodor Vering, Tradition als pädagogisches Problem, Phil. Diss. Münster, 1961, S. 17

192) Theodor Vering gibt eine kurze Zusammenfassung des Traditionsbegriffs (A.a.O., S. 9-17)

193) Johann Gottfried Herder, Ideen zur Geschichte der Menschheit, Hg. Bernhard Stephan, Berlin 1887, Bd. XIII, S. 205ff.

194) Auf Herders Verdienst weist auch Hegel hin. (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, Jubiläumsausgabe v. Hermann Glockner, Bd. XVII, Stuttgart 1959, S. 28ff.

Werden so von Herder und Hegel die Termini *T r a d i t i o n* und *G e s c h i c h t e* zusammengedacht, so gibt es in ihrer Begriffsgeschichte aber auch eine Tendenz, sie als voneinander unabhängig und eigenständig zu sehen, ja ihnen fast eine kontradiktorische Bedeutung beizumessen: indem Geschichte als das *V e r ä n d e r l i c h e* und Tradition als das *B l e i b e n d e* definiert wird. Als markantester Vertreter dieser Auffassung muß Gerhard Krüger genannt werden.¹⁹⁵⁾ Die Trennung von Geschichte und Tradition läßt sich bei Krüger an mehreren Stellen aufweisen: "Wir leben in einer Zeit, in der uns mehr als alles andere in der Welt die *G e s c h i c h t e* zu denken gibt, das heißt die *V e r ä n d e r u n g*, die mit dem menschlichen *L e b e n* vor sich geht."¹⁹⁶⁾ "Als moderne Menschen haben wir für die Tradition sehr viel weniger Blick und Verständnis als für die Geschichte."¹⁹⁷⁾ "Aber es gibt in den Wandlungen des menschlichen Lebens nicht nur das Wandelbare, sondern auch das Bleibende; es gibt, so können wir sagen, nicht nur Geschichte, sondern auch Tradition."¹⁹⁸⁾

Will man der Gefahr, Geschichte und Tradition auseinanderzureißen, entgegen - Krüger gelingt das offenbar an entscheidenden Stellen nicht-, dann bleibt nur der Weg, beide Begriffe unter einer Grundkategorie, der *G e s c h i c h t l i c h k e i t*, zu subsumieren, d.h. Geschichte und Tradition sind *K o n k r e t i s i e r u n g e n* des Geschichtlichen. Während

195) Krügers geschichtsphilosophischen Schriften sind - wie etwa auch diejenigen von Theodor Litt - von den Ereignissen jüngster deutscher Geschichte gezeichnet.

196) Gerhard Krüger, *Geschichte und Tradition*, Stuttgart 1948, S. 7, vgl. auch S. 11f.

197) A.a.O., S. 14.

198) Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, S. 280.

"Geschichte" das e x i s t e n t i e l l e Moment daran meint, bezeichnet der Begriff "Tradition" das o r g a n i s c h e Moment des Geschichtlichen.

So ist menschliches Dasein stets bestimmt vom Wandel und Bleibenden z u g l e i c h , es ist ein Leben in permanenter Dialektik zwischen bewahrender und über den Augenblick hinausdrängender Tendenz. Wie anders sollte aus der Gegenwart Vergangenheit, aus der Zukunft Gegenwart werden?¹⁹⁹⁾ "Das geschichtliche Sein ist gekennzeichnet durch das Beieinander von Veränderung und Beharrung. Dabei hat es die Tradition anscheinend zu tun mit dem Beharrenden, dem bleibenden im geschichtlichen Wandel."²⁰⁰⁾ So kann vorläufig gesagt werden: was von der Vergangenheit Zeugnis gibt und diese in der Gegenwart zu Worte bringt, heißt T r a d i t i o n . Jedoch gilt nicht jegliche historische Überlieferung als Tradition. Dieses setzt vielmehr - das macht erst ihre eigentliche existentielle Geschichtlichkeit aus - das Ja des Menschen zu ihr, ihre Annahme und Weitergabe voraus.

In diesem Sinn sieht auch Gerhard Ebeling das besondere Kennzeichen der Tradition darin, daß sie "sowohl im aktiven als auch im passiven Sinne verstanden wird, also als actus tradendi und als traditum, und zwar letztlich nicht entweder in dem einen oder andern Sinne, sondern - das ist die eigentlich

199) Jeder Vorgang einer Bewegung ist gekennzeichnet von I d e n t i t ä t und V a r i a b i l i t ä t . Veränderung kann es nur an Beharrendem, an einem Etwas, das mit sich identisch bleibt, geben. (Vgl. Romano Guardini, Der Gegensatz, Mainz ²1955, S. 40 ff. und passim.) Das Substrat, das am Ausgangs- und Endzustand liegt, bleibt bei wirklicher Veränderung erhalten; denn Veränderung bedeutet kein völliges Neuwerden und kein Vergehen.

200) Gerhard Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, in: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 207/8, 1954, S. 31.

charakteristische Verwendung des Traditionsbegriffs - gerade in der Verbindung beider Bedeutungsmöglichkeiten. Zur Tradition gehört wesentlich nicht nur das aus der Vergangenheit Tradierte, sondern auch der Prozeß der Tradition, der von der Vergangenheit her kontinuierlich bis in die Gegenwart hinein sich ereignet".²⁰¹⁾ So lebt das allen Wandel überdauernde Erbe der Vergangenheit in der Gegenwart und weist Tradition als l e b e n d i g e Tradition aus, in der das Vergangene nicht bloß historisch - chronikhaft - archivalisch - registriert wird, sondern im actus tradendi zu "vergegenwärtigen der Vergangenheit" wiederaufsteht. Der organische Prozeß des Tradierens und die Aussage- und Anspruchsmächtigkeit des Tradierten sind hier eine Einheit: Im traditum wird das organische, im actus tradendi das existentielle Element des Geschichtlichen faßbar. In ihrer existentiellen Bedeutung ist Tradition so "verpflichtende Vergangenheit und darum der Zukunft Weisung gebende Vergangenheit."²⁰²⁾

Weil Tradition also auch immer - das ist ja ihr wesentliches Merkmal - Vorgegebenes vermittelt, bedeutet sie stets auch eine Begrenzung der Möglichkeiten menschlichen Handelns in verantwortlicher Entscheidung, so daß nach v. Krockow gilt: "Im 'Handeln' ereignet sich das dem Menschen eigentümliche Geschehen, das, in der dialektischen Bewegung zwischen 'Möglichkeit' und 'Wirklichkeit', zwischen subjektivem 'Entwurf' und objektiven 'Verhältnissen', Geschichte formt. Geschichtlich ist der Mensch, sofern er z u g l e i c h gebunden und ungebunden ist, sofern er das Gegebene ebenso schöpferisch überschreiten kann, wie er andererseits stets an dieses gekettet bleibt, weil gerade der Wille zum radikalen Umsturz des Bestehenden diesem als seinem Gegen-Bilde verhaftet ist und ohne seine Widerständigkeit gar nicht entstehen könnte."²⁰³⁾

201) Gerhard Ebeling, a.a.O., S. 33.

202) A.a.O.

203) Christian v. Krockow, a.a.O., S. 152.

Wenn Ebeling sagt: "Tradition ist vorgegebene Entscheidung, Begrenzung der Möglichkeiten und gestaltete Wirklichkeit",²⁰⁴⁾ dann formuliert er noch eindringlicher einerseits die Eingrenzung des Feldes für die freie Entscheidung, andererseits das Verhältnis der Spannung zwischen Freiheit und Tradition. Allerdings wird der Raum der Möglichkeiten für menschliche Freiheit, Entscheidung und Verantwortung bei Gerhard Ebeling entschieden weiter abgesteckt als beispielsweise bei Josef Pieper, der das Traditionsphänomen - als Religionsphänomen i.w.S. - von vornherein als heilige, unangetastet weiterzugebende Überlieferung versteht.²⁰⁵⁾ Für Pieper stehen Tradierender und Akzeptierender nicht in einer Ebene. Es kann somit auch kein Austausch, kein Dialog stattfinden. Weil die Überlieferung, als heilige Überlieferung, göttlichen Ursprungs ist, muß sie unverändert angenommen und ebenso unverändert weitergegeben werden. Aus der göttlichen Rede erwächst die unumgängliche Verbindlichkeit des Überlieferten.

Doch mit der Entdeckung der Geschichtlichkeit der Tradition verliert diese "ihre absolute Sanktion und provoziert eine Stellungnahme des Menschen, von dem sie als gültig übernommen und weiter überliefert oder abgewiesen werden kann."²⁰⁶⁾ Auch von Ebeling wird - entgegen dem Pieperschen Postulat von der Heiligkeit, Unantastbarkeit und Verbindlichkeit der Tradition kraft göttlichen Ursprungs - das Verpflichtende der Tradition in Relation zur möglichen Freiheit des Menschen und damit anthropologisch gesehen. Ebelings Formulierungen zeugen von einem tiefen Verständnis der Geschichtlichkeit.

204) Gerhard Ebeling, a.a.O., S. 34.

205) Josef Pieper, Über den Begriff der Tradition, Köln/Op-laden 1958, bes. S. 19 f. und 23 ff.

206) Friedrich Kümmel, a.a.O., S. 182.

b) Tradition und Individuation

Es ist ein Grundbefund unseres In-der-Welt-seins, daß der Mensch als konkretes Selbst, in seiner Individualität, sich nicht aus seinem Subjektsein allein, d.h. emanzipiert von seinem v o r g e g e b e n e n Verhältnis zur Wirklichkeit, zu begreifen vermag. Er ist nicht sein ureigener autonomer Anfang: "Der Mensch findet für seine 'Macht' keinen Anfang in sich selbst und erfährt sie immer nur in einem Verhältnis zu einer Welt, aus der ihm seine Möglichkeiten gleichsam von außen zufallen und doch nur als solche erkannt und ergriffen werden können, weil sie seine eigenen Möglichkeiten sind."²⁰⁷⁾ Es ist die Tradition, die ihm diese seine individuellen Möglichkeiten vorgibt, nicht als "Anhäufung erstarrter Lebensformen", sondern als B e d i n g u n g f ü r s c h ö p f e r i s c h e s Handeln in der menschlichen Welt: "In dieser Weise gründet alles Neue im Alten und wächst sich gestaltend aus ihm hervor, ohne doch völlig aus ihm ableitbar und erklärbar zu sein."²⁰⁸⁾

Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Tradition, von Vorgegebenem und Schöpferischem, von individueller Existenz und universalem Geist, wird auch von Theodor Litt aufgegriffen und exemplarisch an Hegels Geistbegriff diskutiert.²⁰⁹⁾

Wenn Litt betont, daß bei Hegel das Subjekt mit der T o t a l i t ä t seines Wesens an dem Prozeß der Selbstverwirklichung des Geistes beteiligt sei, dann will er damit Hegels Auffassung von Vorstellungen der Aufklärung abheben und die Meinung, das Individuum werde bei Hegel dem absoluten Geist unterworfen und zum "Exekutivorgan" herabgesetzt, korrigieren:²¹⁰⁾ "An die Stelle des in allen Einzelwesen identischen

207) Friedrich Kümmler, a.a.O., S. 170.

208) A.a.O., S. 198.

209) Theodor Litt, Hegels Begriff des 'Geistes' und das Problem der Tradition, In: Studium Generale, Jg. 4, H.6, 1951, S. 311-321.

Vernunftssubjekts tritt das Subjekt in der ganzen Breite seiner Selbstentfaltung, in der erfüllten Konkretetheit seines Daseins,²¹¹⁾ d.h. in der ganzen Fülle seines individuellen innerweltlichen Menschseins, aus dem es nicht abstrahiert werden kann.²¹²⁾

Die Beziehung von Tradition und Individuation verdeutlicht Litt des näheren am Phänomen der Sprache: wie hier der Mensch einerseits auf die vorgegebene Sprache angewiesen ist und wie er zum andern, trotz des kontinuierlichen Zusammenhangs der vorgegebenen Formen, ständig die Sprache schöpferisch neu formt und verwandelt. "Worin sollte aber der Ursprung dieser rastlosen Bewegung gesucht werden, wenn nicht in der konkreten Besonderheit der Menschen, die, indem sie den Schatz der ausgeprägten Sprachformeln von den Vorgängern übernehmen, nicht an einer gehorsamen Reproduktion des Empfangenen ihr Genügen finden können, sondern unwillkürlich ihr sich wandelndes Lebensgefühl in die überkommene Formwelt einströmen lassen."²¹³⁾

Die konkrete Individualität des sprechenden Menschen ist also die treibende Kraft im Prozeß der Sprache: "Wo gesprochen wird, da spricht nicht ein Mensch, der sich der Sprache als eines Werkzeugs bediente, nicht eine Sprache, die sich des Menschen als ihres Mundstücks bediente, sondern es spricht der im Ich

210) Theodor Litt, a.a.O., S. 315.

211) A.a.O., Wobei die für das Individuum feindliche Tendenz in dem Lehrstück vom "Weltgeist" und von der "List der Vernunft" nicht verwischt wird. Rudolf Haym, Hegel und seine Zeit, (1. Aufl. Berlin 1957) Hildesheim 1962, hatte bereits auf die Bedeutung der "Totalität des menschlichen Wesen" hingewiesen (S. 401). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Dilthey durch Haym in dieser Richtung beeinflusst wurde. Über die Beziehungen zwischen Haym und Dilthey vgl. Leonhard v. Renthe-Fink, a.a.O., S. 62-67.

212) Theodor Litt, a.a.O., S. 316

213) A.a.O. Ob damit das Verhältnis des Individuums zum allgemeinen Logos bei Hegel tief genug gedeutet oder zu eng gesehen wird, ist hier nicht zu entscheiden. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, daß bereits bei Hegel eine Tendenz besteht, das Verhältnis zwischen universalem Geist und Individuum als gegenseitiges Angewiesensein zu deuten.

zur Selbstkonkretisierung durchdringende Geist."²¹⁴⁾ Und wie hinsichtlich der Sprache, so ist es mit aller Tradition: Es wird nicht ein überlieferter Gehalt in vollkommener Identität mit sich selbst und unter Vermeidung jedes abwandelnden Verständnisses von Person zu Person, von Epoche zu Epoche weitergereicht - wie ein starres Gefäß -, sondern es kommt immer darauf an, ihn in das **G e s a m t l e b e n** zu integrieren und ihm so eine **n e u e S e i n s w e i s e** zu schenken. Geschichtliche Kontinuität kann nur entstehen, wenn aus rezeptiv Vernommenem lebendig Aufgenommenes wird, d.h. in der jeweiligen Gegenwart schöpferisch neu zu Worte kommt.

Wie demnach lebendige Tradition immer auf ein entscheidungsfähiges individuelles Subjekt verwiesen bleibt, so kann sich umgekehrt solche Entscheidung immer nur in der Übernahme tradierter konkreter Wirklichkeit realisieren, Entscheidung bleibt **n i e a b s t r a k t**, jede geschichtliche Bewegung muß in der **U n a b l ö s b a r k e i t** von ihrem individuellen Träger als ihrem *primum movens* gesehen werden.

In der vor-Hegel'schen Sicht der Aufklärung wurde alles geistige Werden des Individuellen auf das Walten einer Vernunft zurückgeführt, die "von Natur" aus allem Einzelnen innewohnt. Die Kontinuität der Tradition hat dann darin ihren Grund, daß eben alle vernünftigen Subjekte mit dem gleichen Vernunftsgelhalt ausgestattet sind. Tradition ist der Ort, an dem diese vorgegebene Gemeinsamkeit sichtbar wird. Indem Hegel gegenüber dem konkreten Individuum seinen unverzichtbaren Anteil am Leben des Geistes zu sichern suchte, hat er dieses Schema des Aufklärungsdenkens überwunden: "Indem er das Individuum nicht bloß als Platzhalter der allgemeinen Vernunft, sondern in der ganzen Fülle seines konkreten Seins in das Werden des

²¹⁴⁾ A.a.O., S. 319. Die Tendenz, dem Geist eine übergeordnete Funktion einzuordnen, ist bei Litt besonders deutlich erkennbar.

Geistes hineinwirken läßt, scheint er es doch erst recht zu vollem Selbstsein zu befreien."²¹⁵⁾

Tritt aber die Totalität des Individuum in die geschichtliche Bewegung ein, dann ergibt sich ein neues Problem. Denn zum Dasein des individuellen Subjekts gehört immer auch die Erfahrung von der Andersheit und Diskontinuität alles individuieren menschlichen Sein.²¹⁶⁾ Und damit scheint das strikt Gemeinsame der geistigen Identität, die der Aufklärung als "von Natur" erhaltene Gabe galt, zu zerbrechen. Es entsteht die Frage: kann zwischen den konkreten Subjekten trotz ihrer Verschiedenheit eine geistige Verbundenheit aufrecht erhalten werden?

Litt löst diese Aporie auf, indem er betont, es reiche nicht aus zu sagen, daß das Individuum die geistigen Gehalte "hat", sondern man müsse den Komplementärsatz hinzufügen, daß auch der Gehalt das Individuum "hat". Dieses Verhältnis des Menschen zu den Gehalten des geistigen Lebens verdeutlicht Litt an dem Verhältnis des denkenden Subjekts zu den Regeln der Logik. Jeder vernunftgemäß Denkende ist an diese Regeln verwiesen, er muß sie "haben", muß sich ihrer bedienen, muß mit ihnen in Verbindung treten. Nun ist dieses "In-Verbindung-Treten" offenbar kein einseitiges, willkürliches Verfügen: "Es ist ebensosehr ein Ergriffenwerden wie ein Ergreifen."²¹⁷⁾ Indem aber so der Einzelne mit den Regeln, als einem Allgemeinen, in Verbindung tritt, übersteigt er seine individuelle Besonderung: "Nur weil dies meiner Besonderheit Jenseitige sich mir als geistiger Gehalt darbietet, ist es mir gegeben, über meine Besonderheit hinauszugelangen und in mir solche Gedanken hervorzubringen, die 'vernünftig' zu heißen verdienen."²¹⁸⁾

215) A.a.O., S. 317.

216) Zu der Erfahrung der Diskontinuität vgl. Erich Neumann, a.a.O., S. 42f.

217) Theodor Litt, a.a.O., S. 318.

218) A.a.O.

Im Leben und Denken gemäß den Regeln der Vernunft verschränken sich somit notwendig stets das Besondere und das Allgemeine. Und von dieser Verschränkung her ist die Möglichkeit der Vermittlung von Kontinuität eines geistigen Zusammenhangs mit der Individualität des konkreten Seins dann unschwer einzusehen.

Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, daß die vorgegebenen geistigen Gehalte und das zu ihnen in Beziehung tretende individuelle Subjekt ihren je eigenen Ursprung und ihre je eigene M ä c h t i g k e i t haben: Um also die vorgegebenen Gehalte sich erschließen zu können, muß das Subjekt im Prozeß des Verstehens sie für sich selber gleichsam noch einmal hervorbringen, sie reaktivieren. Es wird dabei - nach Freyer - zwar nicht "der schöpferische Prozeß, wohl aber der gegenständliche Sinn des Werks nachbildnerisch verlebendigt, und zwar aus den Kräften eines andern Seelentums durch Anschlußsuchen von einem andern Punkte her."²¹⁹⁾ Was aber geschieht, wenn hierbei eine D i v e r g e n z zwischen den vorgegebenen Formen, wir können auch sagen, dem objektiven Geist einerseits und dem lebendigen Individuum, dem subjektiven Geist andererseits auftritt? Kann diese dann - wie Ebeling meint - dadurch ausgeglichen werden, daß der Autorität, aus Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit, der Vorrang überlassen wird?²²⁰⁾ Jedenfalls - soviel ist an Ebelings Vorschlag einsichtig - kann diese Divergenz nicht durch den Kunstgriff geglättet werden, den Hans Freyer "historische Haltung"²²¹⁾ nennt. Nach

219) Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes, Leipzig/Berlin 1923, S. 90. Freyer weist an gleicher Stelle darauf hin, daß Verstehen keine theoretische, sondern eine lebendige Haltung sei. Lieder etwa werden dadurch verstanden, daß man sie singt oder ihnen lauscht.

220) Gerhard Ebeling, a.a.O., S. 34.

221) Hans Freyer, a.a.O., S. 93

Freyer nimmt das Verstehende Subjekt eine "historische Haltung" ein, wenn es den Gehalt einer "objektiv-geistigen Form" sich aneignet, ohne sich mit der ihr immanenten Grundhaltung zu i d e n t i f i z i e r e n oder sich zu e n g a g i e r e n, wenn es vielmehr die Divergenz mit klarem Bewußtsein aushält: "Ich will der bleiben, der ich bin, weiß, daß das fremde Gebilde eine andre Grundhaltung repräsentiert; - will seinen Sinngehalt vollkommen erfassen, also auch jene Grundhaltung nachbildnerisch realisieren, - aber wesentlich nicht als meine eigne, wesentlich mit dem Fremdheitszeichen versehen, wesentlich mit dem Zusatz (der natürlich kein nachträglicher Zusatz, sondern der Aktcharakter der historischen Haltung selbst ist), daß mein Verstehen keinen Lebensbezug zu dem Gebilde begründe, sondern eine theoretische Angelegenheit sein."²²²⁾

Eine derartige "historische Haltung" würde aber offenbar durch ihre verschlossene und lebensferne D i s t a n z den Zugang zu den vorgegebenen Gehalten der Welt versperren. Es gilt daher, auf die Divergenz wirklich einzugehen; das lebendige Subjekt muß gewillt und bereit sein, das Vorgefundene, das Tradierte wirklich in seinen eigenen Lebensrhythmus aufzunehmen. Zwei Möglichkeiten lassen sich denken: Einmal die von Ebeling angesprochene, daß das Subjekt sich von der Tradition, "in ihr immanentes Gesetz",²²³⁾ hineinziehen läßt; deren Struktur wird dann fernerhin das Leben des Subjekts wesentlich mitbestimmen.²²⁴⁾ Oder die andere Möglichkeit, daß das verstehende Sub-

222) A.a.O.

223) A.a.O.

224) Das ist das Postulat des T r a d i t i o n a l i s m u s, der die Fehlbarkeit der individuellen Vernunft besonders hervorhebt. Als Begründer des Traditionalismus dürfte für das 19. Jahrhundert Bonald gelten, Laménais hat seine Theorien weiterentwickelt. Metaphysische und religiös-sittliche Wahrheiten können nach dieser Anschauung nur durch eine Uroffenbarung gewußt werden, die sich in Sprache, Volksgeist, Tradition, Kirche und kollektiver Gemeinschaft bezeugt. Die Geschichtlichkeit der menschlichen Erkenntnis und Verantwortung im Raum der Geschichte entfallen in dieser Lehre. Die Vernunft des Menschen wird nicht mehr k r e a t i v, sondern nur noch

jekt sich den vorgefundenen Gehalt zu eigen macht, ihn dabei aber nach seinem eigenen Verständnis auslegt und das Vorgegebene, Objektive für die aktuelle, subjektive Eigenlage zu-rechtformt: "Auf Grund der Souveränität des Verstehens macht also das Subjekt etwas anderes aus der Form, als die Form will."²²⁵⁾ Die Eigenheit und Bündigkeit des vorgefundenen Sinngehaltes wird dadurch jedenfalls zerstört.²²⁶⁾

Beide Weisen der Aneignung der Tradition können infolge ihrer Einseitigkeit und Willkürlichkeit als Fehlform bezeichnet werden; die Divergenz zwischen Vergangenen und Gegenwärtigem vermögen sie nicht auszugleichen.

rezeptiv gesehen. (Vgl. Karl Rahner, Herbert Vorgrimmler, Kleines theologisches Wörterbuch, Artikel Traditionalismus, Freiburg 1961, S. 362.)

225) Hans Freyer, a.a.O., S. 94.

226) Das ist z.B. der Fall in der Profanisierung der biblischen Eschatologie durch den Fortschrittsglauben der Aufklärung (Vgl. dazu Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen). Auch bei Hegel lassen sich für diese Denkweise Belege finden. Er spricht beispielsweise von der Kraft des subjektiven Geistes zur Metamorphose: "Dieß Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurteile und Reichtum aus; und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war." (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 30.)

Alles Vergangene, als Vorgegebenes und Tradiertes, ist deshalb noch nicht untergegangen, weil und soweit es noch mit dem **a k t u e l l e n g e g e n w ä r t i g e n L e b e n** in Kontakt steht.²²⁷⁾ Bernhard Welte hat diesen Sachverhalt äußerst pointiert herausgearbeitet. Er betont, daß etwas nur insoweit Sein und **W i r k l i c h k e i t** habe, als es für das **a k t u e l l e** Verständnis eines **a k t u e l l** Verstehenden erschlossen sei: "Würde ein gedrucktes Buch", - so fragt Welte - "und wäre es das Wahrste, noch Wahrheit enthalten, wenn es zwar noch materiell bestände, wenn es aber **n i e m a n d e n** mehr gäbe, der es **l e s e n** und verstehen könnte?"²²⁸⁾ Beim Fehlen der Relation zu einem Bewußtseinssubjekt, so Welte, gehe die Wahrheit verloren, und so gehe sie auch in dem Buch, dessen Sätze nichts mehr bedeuten, verloren. "Das einst Wahre, das darin stand, wäre nicht mehr wahr, ebensowenig wie es falsch wäre. Denn es würde überhaupt in ihm nicht mehr **a u f g e h e n** oder **s i c h t b a r** werden. Die Wahrheit des Wahren liegt in der Sichtbarkeit oder in der Offenheit dessen, was ist. In der bloßen Materialität ist nichts offen, es ist das schlechthin Verschlussene, es ist sich selbst verschlossen, wie die Welt ihm verschlossen ist, es weiß von nichts."²²⁹⁾ "Nur im Akte eines Verständnisses **z e i g t** sich, was ist."²³⁰⁾

Dem verstehenden ist damit von Welte ein großes Maß von Verantwortung auferlegt, von Verantwortung für das Überlieferte, dessen Gesamtheit nicht zerstört werden darf. Die Komplexität und Schwere dieser Verantwortung betont auch Freyer eindringlich: "Ob ein Leben mit vorgegebenen Formen weiterleben will oder nicht; ob es durch die innere Kraft seines produktiven Verstehens oder durch die entschlossene Tat neuen Schaffens

227) Vgl. Hegels organologische Geschichtsphilosophie (A.a.O., S. 28f.

228) Bernhard Welte, Wahrheit und Geschichtlichkeit, in: Saeculum, Bd. III, Jg. 1952, S. 177.

229) A.a.O., S. 178.

230) Bernhard Welte, a.a.O., S. 178.

die Spannungen, die sich aufgehäuft haben, lösen will, das ist eine der innerlichsten verantwortungsvollsten und autonomsten Entschlüssen, die es überhaupt gibt; nicht nach-rechenbar und nicht konstruierbar aus Komponenten, aber von einer hinreißenden Überzeugungskraft, wenn sie als Ganze richtig war; nach der Tiefe ihrer Herkunft und nach der Strenge ihrer Eigengesetzlichkeit nur etwa denjenigen Entschlüssen zu vergleichen, auf Grund deren Menschen sich zusammenfinden oder auseinandergehen."²³¹⁾

Freyers Formulierungen unterstreichen eindringlich, daß hier nicht ein t h e o r e t i s c h e s, sondern ein e x i - s t e n t i e l l e s, ja d a s existentielle Interesse des Menschen schlechthin ansteht. Denn weshalb und wozu nimmt der Mensch geschichtlich vorgegebene Gehalte in dieser Weise auf und gestaltet sie zu Inhalten seines eigenen Lebens? Dem theo-retischen Interesse an dem Archivalisch-Chronikhaften - also der "historischen Haltung", dem "historischen Bewußtsein" - kann nach allem Gesagten dabei nicht die entscheidende Bedeu-tung beigemessen werden. Das treibende Telos im Verhältnis des Menschen zur tradierten Geschichte ist vielmehr immer sein Anliegen der S e l b s t e r k e n n t n i s und S e l b s t - v e r w i r k l i c h u n g. Auch in der Übernahme der Tradi-tion geht es dem Menschen im Grunde um seine eigene M e n s c h w e r d u n g. Alles Tradierte hat also Sinn und Bedeutung nicht an sich, sondern immer nur in seiner a n - t h r o p o l o g i s c h e n R e l e v a n z: Das Leben ge-winnt über das Tradierte eine neue Dimension seiner selbst. Der Mensch in seiner Geschichtlichkeit ist der Konvergenzpunkt, in dem Vergangenes und Gegenwärtiges auf Zukunft hin ihren vol-len Sinngehalt erschließen. Diesen Strukturzusammenhang erleb-ter und vollzogener Geschichte, der in allen nur möglichen Hand-lungen des geschichtlichen Menschen aufweisbar ist, nennt

231) Hans Freyer, a.a.O., S. 98f.

Freyer das "Ewig-Menschliche".²³²⁾ Es ist dies ein Kern von unvergänglicher gemeinsamer Menschlichkeit, der durch alle Epochen der Geschichte zu uns spricht: in der Kunst, der Literatur, im Recht, in Moral und Religion.

Ein entscheidendes Moment des "Ewig-Menschlichen" ist das Schöpfertum des geschichtlich existierenden Menschen, das auch alles Tradierte in seine Verfügung übernimmt. Soll dabei nicht jene übersteigerte Souveränität des Menschen bestimmend werden, dann muß die Eigenständigkeit der vorgefundenen Gehalte gewahrt bleiben. Und umgekehrt: soll der Mensch nicht in die andere Fehlform - den Traditionalismus - verfallen, muß er das Vorgegebene schöpferisch auf seine Gesamtexistenz hin überschreiten.

Aus dieser immanenten Spannung und Zweipoligkeit des Daseins als In-der-Welt-Sein kann der geschichtliche Mensch sich nicht herausreflektieren. Theoretisch ist eine Aufhebung der Spannung vielleicht möglich, existentiell aber - als Verantwortlicher für seine Zukunft, eine Zukunft voller Gefahren und Möglichkeiten - kann ihr der Mensch nicht entfliehen.

So gesehen ist also Tradition kein gesicherter Bestand, sie artikuliert sich vielmehr als stets neu auftretende Forderung an den geschichtlich Existierenden. Sie ist ein buntes Gewebe, geknüpft aus Objektivem und Subjektivem, aus Empfangenem und Schöpferischem. Die Spannung und Polarität zwischen Gebundenheit und Persönlicher Freiheit - als ontologisches Faktum - verweist erneut auf die Unausweichlichkeit verantwortungsvoller Entscheidung - als existentielle Aufgabe - für Gegenwart und Zukunft.

Geschichtlichkeit bedeutet in diesem Sinne die Verklammerung von Vergangenheit und Gegenwart, heißt Wissen um die Mächtigkeit der Zukunft für die Gegenwart, heißt Bewußtsein von der

²³²⁾ Hans Freyer, a.a.O., S. 100.

Erstreckung der Gegenwart in die Zukunft.

Den Zukunftscharakter allen menschlichen Lebens hat bereits Georg Simmel klar herausgearbeitet: "Die Gegenwart des Lebens besteht darin, daß es die Gegenwart transzendiert."²³³⁾ Die Richtung aber, auf die hin das Leben sich transzendiert, ist in der Gegenwart immer schon mitegegeben: "Die Zukunft liegt nicht vor uns wie ein unbetretenes Land, mit scharfer Grenzlinie von der Gegenwart geschieden, sondern wir leben dauernd in einem Grenzbezirk, der der Zukunft so angehört wie der Gegenwart."²³⁴⁾ Es besteht also eine Einheit der Gegenwart mit dem Noch-nicht und Doch-schon der Zukunft. Für das geschichtliche Leben sind also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht mit grammatikalischer Schärfe voneinander zu trennen. Eine Zergliederung in getrennte Zeiten gibt es nur in der logischen Reflexion, wobei von der **T o t a l i t ä t d e r W i r k l i c h k e i t** in irrealer Weise abstrahiert wird. Die volle Realität wird immer nur in der unmittelbaren Konkretheit des Lebens selbst greifbar; denn der **g e - s c h i c h t l i c h e H o r i z o n t**, als Verklammerung der drei Zeitdimensionen, ist der **H o r i z o n t d e s L e b e n s** selbst.

Auch geniale Gedanken und Ideen können nur geschichtlich mächtig werden, wenn sie in diese dreidimensionale Lebens-einheit konkret eingehen: "Die neugeschöpfte Idee muß in der Tradition einen Platz finden, muß von ihr aufgenommen werden können. Das in Tradition Erschaffene ist zwar nicht Wurzelgrund aller geschichtlichen Gedanken, wohl aber die Voraussetzung ihrer geschichtlichen Wirkung."²³⁵⁾

Einen harten Verstoß gegen diese Einsicht stellt das Buch von Oskar Liebeck "Vernunft statt Tradition" dar. Liebecks Forderungen nach einem besseren und sinnvolleren Leben für

233) Georg Simmel, Lebensanschauung, München/Leipzig ²1922, S. 10.

234) A.a.O.

235) Werner Näf, a.a.O., S. 188. Der autonome Gedanke wird mit seinem Eintritt in die Geschichte selbst ein Bestand-

alle Menschen lassen die Geschichte bewußt unberücksichtigt; das Heil sucht er ausschließlich in der menschlichen Vernunft.²³⁶⁾ In rationalistischem Optimismus will er die gesamte soziale Ordnung a l l e i n auf die menschliche Denkkraft gründen. Die Tradition, die immer auch in ihrer eigenen Mächtigkeit vor uns steht, erledigt er mit dem Zauberwort "Aberglaube". Es entgeht Liebeck bei seinem aggressiven Unternehmen, daß auch die vernünftige Einsicht immer auf g e s c h i c h t l i c h e G e g e b e n h e i t e n und T r a d i t i o n e n angewiesen ist, wenn ihre Einsichten in eine p r a k t i k a b l e P r a x i s - und das ist sein erklärtes Ziel - übersetzt werden sollen. Selbst Revolutionen können - wie Helmuth Pleßner feststellt - über diese Voraussetzung nicht hinwegspringen. "Jede Revolution gibt sich notwendig von dem her zu verstehen, das sie zu stürzen bestimmt ist."²³⁷⁾

Nach allem soweit Gesagten²³⁸⁾ müßte es möglich sein, rückblickend eine kurze Umschreibung der Tradition zu wagen: Die Aufgabe dieses Kapitels, Tradition als Moment der G e s c h i c h t e zu fassen, stieß auf die Aporien, die sich daraus ergeben, daß T r a d i t i o n häufig einfachhin als etwas U n v e r ä n d e r l i c h e s angesehen wird (Gerhard Krüger und Josef Pieper), während G e s c h i c h t e als das stets N e u e und V e r ä n d e r l i c h e gilt, zwei Positionen, die in dieser Weise miteinander eben schlechthin unvereinbar sind, aus diesen Komponenten war eine Resultante kaum fixierbar. Eine Lösung dieser Schwierigkeiten war erst vom Begriff der G e s c h i c h t l i c h k e i t des Menschen her möglich; denn wie diese der ontologische Grund aller Geschichte ist, so ist sie auch der ontologische Grund aller Tradition.

teil der geschichtlichen Realität.

236) Oskar Liebeck, a.a.O., S. 204.

237) Helmuth Pleßner, a.a.O., S. 293.

238) Aufgrund der Konzeption dieser Arbeit wurde darauf verzichtet, das Problem der Tradition, wie es etwa bei Hegel umfassend dargestellt wird, intensiver zu diskutieren.

Auch Tradition hat in der g e s c h i c h t l i c h e n Seinsweise des Menschen ihren Ursprung. Und wie der geschichtliche Prozeß von daher seinen d y n a m i s c h e n Charakter bekommt, so auch die Tradition.

Das Leben in der Geschichte ist also einerseits stets auf Vorhandenes verwiesen, darauf, dieses Vorhandene zu bewältigen und in neue Ordnungen zu bringen, andererseits ist es stets auch Ursprung neuen Werdens: "Das ist ja das Wesen und auch die Not wahrhaft lebendigen Lebens: immer und überall Ursprung sein zu müssen."²³⁹⁾ In der Übernahme des Tradierten geht es also nicht um eine subjektive "Wiederholung" des Objektiven, sondern um die Aufgabe, "wie das Handeln qualitativ Neues, aus dem Vorgegebenen nicht Ableitbares verwirklichen und doch zugleich in eben diesem Vorgegebenen verwurzelt sein kann."²⁴⁰⁾

Will man die Bedeutung geschichtlicher Erscheinungen, geschichtlicher Mächte, verstehen, dann muß man also ein A l t e r n a t i v d e n k e n aufgeben und bereit sein, dialektische Spannungen zu ertragen. "B e d e u t u n g können geschichtliche Erscheinungen nur haben, weil sie als Ausdruck schöpferischer Spontaneität nicht aus allgemeinen Regeln abgeleitet werden können - und dennoch z u g l e i c h in übergreifenden, objektiven Zusammenhängen stehen, in denen und für die sie etwas bedeuten. Einzig dieses Zugleich von Subjektivem und Objektivem, das im Wesen der Geschichtlichkeit liegt, erklärt das notwendige Zugleich von 'Sinnverstehen' und 'kausalem Erklären' im geschichtlichen Verstehen, ..."²⁴¹⁾

In diesem "Zugleich" hilft Tradition, für das stets Neue einen sinnvoll geordneten Zusammenhang zu finden.

239) Romano Guardini, Der Gegensatz, Mainz ²1955.

240) Christian v. Krockow, a.a.O., S. 153, Anm. 45.

241) Christian v. Krockow, a.a.O., S. 154.

III. Das Problem der Geschichtlichkeit in der Erziehungswissenschaft

1. Diltheys Entwurf einer geisteswissen- schaftlichen Pädagogik

Die a n t h r o p o l o g i s c h e Betrachtung der Geschich-
te, die in der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins deren
notwendige Bedingung aufgewiesen hat, soll nun noch einmal
e x p l i z i t - implizit ist das soweit ja immer schon
mitgeschehen - für das Selbstverständnis der Erziehungswis-
senschaft¹⁾ fruchtbar gemacht werden, d.h. die E r z i e-
h u n g s w i r k l i c h k e i t soll von der Geschichtlich-
keit her durchschaubarer und verstehbarer werden. Geschicht-
lichkeit wird also hier verstanden als D i s p o s i t i o n,
in der alles Erziehen und Erzogenwerden jeweils geschieht,
die Geschichtlichkeit grundiert die "Problemsituation"
(Langeveld) des erzieherischen Feldes, sie fundamentalisiert
es im menschlichen Leben selbst. Damit ist zugleich gesagt,
daß es hier nicht um die für jede Erziehungswissenschaft pri-
märe sachanalytische Frage "Wie geschieht Erziehung?" geht;

1) Durch den Begriff "Erziehungswissenschaft" ist gleichzei-
tig definiert, daß es sich in den folgenden Überlegungen
nicht darum handeln kann, normativ-technologische Anwei-
sungen für die Pädagogie, für die praktische Unterrichts-
gestaltung zu liefern; wie etwa ein Deutsch- oder Ge-
schichtsunterricht, der die Geschichtlichkeit des mensch-
lichen Seins in Rechnung stellt, besondere Möglichkeiten
anbietet, die Erziehung zur intellektuellen Redlichkeit
zu konkretisieren. Es könnte gefragt werden, in welchen
Unterrichtsfächern - vom Unterrichtsgegenstand her- der
Geschichtlichkeit eine zentrale Stellung zukäme. Diesem
Anliegen ist erst in neuester Zeit Helmut Zöpfl "Zeit und
Geschichtlichkeit in pädagogischer Sicht", München 1968,
nachgegangen. Obwohl in diesem Versuch eine kritische Aus-
einandersetzung mit dem Problem der Geschichtlichkeit
nicht gewagt worden ist, gibt er dennoch recht instruk-
tive Beispiele, wie im Unterricht vom einzelnen Fach her
die Geschichtlichkeit des Menschen verstehbar werden kann.
Vgl. etwa Zöpfls Beitrag zur Deutung der Reformation
(S. 81-83)

vielmehr fragt die Erziehungswissenschaft hier in erziehungs-
philosophischer und erziehungsantropologischer Intention, al-
so in reflexiver Rückwendung des pädagogischen Bewußtseins
auf sich selbst; welche Struktur gehört
zu dem für Erziehung bestimmten
Menschen, welche Struktur bestimmt
seine Wirklichkeit, seine Welt? Denn
- das eben ist der Ursprung jeder "erziehungsphilosophischen
Anthropologie" - soll der Mensch erzogen werden, dann muß
doch zuerst gefragt werden, wer er denn eigentlich sei, der
Mensch; dann "ist das Sein des Menschen
selbst auf seine wesentlichen, konstitutiven Momente
und deren inneren Einheitsgrund zu befragen, und zwar eben
immer in der besonderen Blickrichtung auf das Erzie-
hungsproblem, um aus diesem Wesenszusammenhang
menschlichen Seins Erziehung in ihrem Entspringen verstehen
zu können."²⁾ Diese anthropologisch orientierte Fragestellung
darf nicht dahin gedeutet werden, als solle eine rein philo-
sophisch verstandene Anthropologie zur Basiswissenschaft ei-
nes erziehungswissenschaftlichen Ansatzes erhoben werden. Der
erziehungsphilosophische Ansatz wird
hier durchaus selbständig geleistet, d.h. die
Frage nach dem Menschen wird als Frage nach dem Menschen als
ens educabile und ens educandum konkretisiert - es entsteht
eine regionale, d.h. erziehungswissenschaftliche, Philosophie.
Der Aufweis der Möglichkeit und Notwendigkeit von Erziehung
ist eine - wenn auch nicht umfassende - gültige Definition
des Menschen. Vom Phänomen der Erziehung her wird nach der
Verfaßtheit des menschlichen Seins gefragt und eine Deskription
geleistet. Die Frage nach der Erziehung und die Frage nach
dem Menschen bedingen und ergänzen einander. Diese Verschrän-
kung der beiden Fragen bringt Döpp-Vorwald - erziehungswis-
senschaftlich motiviert - auf die prägnante Formel: "Wie muß
der Mensch in seinem Wesen, d.i. in seiner Seinsweise, ver-

2) Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philoso-
phie der Erziehung, S. 287.

standen werden, damit darin und daraus Erziehung als ein notwendiger Zug allen menschlichen Seins ihrer Möglichkeit nach begreifbar wird?"³⁾

Soll die E r z i e h u n g s w i r k l i c h k e i t und damit gleichzeitig die Lebenswirklichkeit des Menschen zur Explikation gelangen, und Erziehungswissenschaft in ihrem w i r k l i c h k e i t s w i s s e n s c h a f t l i c h e n Charakter ausdrücklich werden, dann scheint es ratsam, zuvor jenen klassischen Ansatz im pädagogischen Denken der Neuzeit zu beachten, der für jede wirklichkeitsnahe pädagogische Konzeption unumgebar geworden ist. Gemeint ist die Abhandlung W i l h e l m D i l t h e y s "Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft" von 1888.⁴⁾

Der Glaube des Rationalismus und der Aufklärung an ein einheitliches Vernunftgesetz hatte auch das pädagogische Denken des 18. Jahrhunderts beeinflusst und in dessen pädagogischen Systemen seinen Niederschlag gefunden. Dieses Systemdenken manifestiert sich in dem Willen, einen lückenlosen denkerischen Zusammenhang herzustellen, einen Fixpunkt zu finden, von dem her die "rationale Einsichtigkeit" und die "praktische Gestaltbarkeit" des Pädagogischen deduziert seien. "Jedes dieser natürlichen Systeme - so interpretiert Dilthey - unternahm, einen allgemeingültigen Begriff einer Funktion der Gesellschaft aus der Natur des Menschen abzuleiten und von ihm aus die Regeln für die Lösung der tatsächlichen Aufgaben zu gewinnen".⁵⁾ Dieses System zu destuieren, hatte sich Dilthey zur Aufgabe gemacht.⁶⁾

3) Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 360.

4) Ges. Schr., Bd. VI, S. 56-82.

5) Wilhelm Dilthey, Ges. Schr., Bd. IX, S. 178.

6) A.a.O.

Stellvertretend für die Systemdenker im pädagogischen Bereich kann - neben seinen Nachfolgern Ziller und Rein⁷⁾ - Johann Friedrich Herbart genannt werden. Denn obwohl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die ganz andersartige pädagogische Konzeption Schleiermachers, die er besonders in seinen pädagogischen Vorlesungen an der Universität Berlin in den Jahren von 1813 bis 1826 vertreten hat,⁸⁾ entwickelt wurde, so war doch im ganzen 19. Jahrhundert für die wissenschaftliche Theorie und für die Praxis der Pädagogik fast ausschließlich die Herbartsche Lehre wirksam⁹⁾. Herbart errichtete sein pädagogisches System auf zwei wissenschaftlichen Säulen: auf der **E t h i k** und auf der **P s y c h o l o g i e**. Die Ethik - als Lehre von der Sittlichkeit -, gibt den Zweck der Erziehung vor. Durch Deduktion aus ethischen Grundsätzen werden ein geschlossenes Ganzes der pädagogischen Theorie und allgemeingültige Normen für die pädagogische Praxis gewonnen. Die Psychologie - als Lehre von den Gesetzen des Seelenlebens - gibt die Mittel und Maßnahmen an, mit denen die Erziehung das durch die ethischen Grundsätze vorgegebene Ziel erreichen kann. Pädagogik wird also in diesem Verständnis eine **t e c h n o l o g i s c h - p r a k t i s c h e** Wissenschaft.

Zwar wird durch eine solche Strukturanalyse des erzieherischen Vorgangs die Relation Erzieher - Zögling präzisiert, es ergeben sich aber zwei Schwierigkeiten, von denen die eine **w i s s e n s c h a f t s t h e o r e t i s c h e r** Art ist, während die andere das **p r a k t i s c h e** pädagogische Handeln betrifft: Durch die vorausgesetzten Grundwissenschaften **E t h i k** und **P s y c h o l o g i e** wird

-
- 7) Nach Dilthey lassen sich auch bei Trapp, Schwarz und Niemeyer erste Versuche zur systematischen Pädagogik aufdecken (vgl. Ges. Schr., Bd. VI, S. 57 und Bd. IX, S. 171)
- 8) Vgl. Friedrich E.D. Schleiermacher, Sämtl. Werke, Berlin 1835ff. Pädagogik: III. Abt. Bd. IX, Hg. C. Platz (3. Aufl. 1902).
- 9) Bes. Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Göttingen 1806.

die Autonomie der Pädagogik unterlaufen, und durch das von ihnen her aufgebaute festgefügte, lückenlose System gerät die Pädagogik in die Gefahr, den Kontakt zur g e s c h i c h t l i c h - g e s e l l s c h a f t l i c h e n W i r k l i c h k e i t zu verlieren. Weiterhin muß darauf hingewiesen werden, daß die Ethik zur Grundierung einer E r z i e h u n g s - w i s s e n s c h a f t uneeignet ist, weil es eine allgemein verpflichtende Ethik mit logischer Evidenz nicht gibt. Auch die Psychologie im Verständnis Herbarts wird weitgehend noch von der Philosophie subsumiert.

Dilthey, der Denker, der das Problem der Geschichtlichkeit erkannt und ins Zentrum seines Philosophierens gestellt hat¹⁰⁾, mußte ein derartiges Systemdenken einer scharfen Kritik unterziehen. Er nennt diese abstrakte und allgemeingültige Pädagogik "eine Anomalie in der gegenwärtigen Wissenschaft"¹¹⁾, weil sie den "geschichtlichen Tiefsinn" und das "sinnvolle Gefüge dessen, was ist"¹²⁾, nicht beachte. Für ihn tritt in allen Wissenschaften vom Menschen die G a n z - h e i t d e s L e b e n s an die Stelle eines rationalistisch verengten Subjektbegriffs: das Leben, das Subjekt und

10) Otto Friedrich Bollnow weist in seinem Dilthey-Buch (Dilthey, Stuttgart 2. Aufl. 1955) darauf hin, daß darin Diltheys genuine Leistung bestehe, das Leben in seiner Geschichtlichkeit bestimmt zu haben:

"Diese V e r e i n i g u n g e i n e r P h i l o s o p h i e d e s L e b e n s m i t d e m P r o b l e m d e r G e s c h i c h t e i s t d i e e i g e n t ü m l i c h e u n d e n t s c h e i d e n d e L e i s t u n g D i l t h e y s ." (S. 35) Zu Diltheys Aussage "Der Mensch ist ein geschichtliches (Wesen)" (Ges. Schr., Bd. VII, S. 291) meint Clemens Cüppers, Dilthey wage mit diesem Ausspruch eine vollständig neue Definition des Menschen, im Gegensatz zu den bisher versuchten, die den Menschen als rationales Lebewesen, oder Vernunftswesen, oder Willenswesen zu begreifen suchten. (Vgl. Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys, Leipzig, Berlin 1933, S. 88).

11) Wilhelm Dilthey, Ges. Schr., Bd. VI, S. 261.

12) A.a.O., S. 61f.

Objekt des Philosophierens zugleich ist: "Leben erfaßt hier Leben..."¹³⁾. Dilthey spricht damit also auch der Pädagogik jenen Charakter zu, den H a n s F r e y e r in einem anderen, aber nicht unähnlichen, Zusammenhang mit dem Terminus "Wirklichkeitswissenschaft" bezeichnet¹⁴⁾, der sich von der normativ-deduktiv-technologischen Struktur der systematischen Pädagogik tiefgehend unterscheidet.

Doch zum vollen Verständnis Diltheys pädagogischer Konzeption muß zuvor auch noch der anthropologische H i n t e r g r u n d, von dem her seine "Philosophie des Lebens"¹⁵⁾ erst voll verständlich wird und der von daher eben auch in sein Erziehungsverständnis grundlegend einfließt, kurz beleuchtet werden.

Der Mensch, soweit er Gegenstand historischer, psychologischer und philosophischer Forschung wird, ist nicht das konstruierte, blutleere Gedankengeschöpf des Rationalismus, sondern stets der g a n z e M e n s c h in der Totalität seines Wesens, in der geschichtlich-sozialen Bestimmtheit seiner Existenz. Mit dieser Wendung gegen eine einseitig rationalistische Betrachtungsweise des Menschen¹⁶⁾ hängt ein weiterer, häufig kaum beachteter Grundzug des Diltheyschen Menschenbildes zusammen: Wenn er nämlich so nach g a n z h e i t l i c h e r Erfassung des Menschen strebt, dann kann er die dunklen Seiten der menschlichen Existenz, ihre Unsicherheit und Korruptibilität nicht unbeachtet lassen. Aus der Einsicht, daß auch die dunklen Seiten Ausdruck des menschlichen Lebens sind und aus dem Bemühen, eine p r a k t i s c h e, w i r k l i c h k e i t s n a h e Philosophie des Lebens zu entwerfen, sind diese Teile seines philosophi-

13) Ges. Schr., Bd. VII, S. 136.

14) Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, (Leipzig, Berlin 1930), Darmstadt 1964

15) Der Begriff "Philosophie des Lebens" geht auf Friedrich Schlegel zurück, der ihn (1827), etwa im Sinne der inneren Lebenserfahrung, in Abgrenzung gegen Hegels "Philosophie des Geistes" konzipiert hat.

16) Wilhelm Dilthey, Ges. Schr., Bd. IX, S. 177f.

schen Bemühens zu verstehen. In seiner Kritik an Hegel sagt Dilthey: "Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen, der Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens aus ihm entstehen"¹⁷⁾. In einem Abschnitt über "das Rätsel des Lebens" führt er aus: "Aus den wechselnden Lebenserfahrungen tritt dem auf das Ganze gerichteten Auffassen das Antlitz des Lebens hervor, widerspruchsvoll, Lebendigkeit zugleich und Gesetz, Vernunft und Willkür, immer neue Seiten darbietend, und so im einzelnen vielleicht klar, im ganzen vollkommen rätselhaft"¹⁸⁾. An der gleichen Stelle heißt es weiter: "Und die Fremdartigkeit des Lebens nimmt zu, indem der Mensch in Gesellschaft und Natur permanenten Kampf, beständige Vernichtung des einen Geschöpfes durch das andere, die Grausamkeit dessen, was in der Natur waltet, erfährt. Seltsame Widersprüche treten hervor, die in der Lebenserfahrung immer stärker zum Bewußtsein kommen und nie aufgelöst werden"¹⁹⁾. Mit solchen eindringlichen Hinweisen auf die G e b r e c h l i c h k e i t und U n g e s i c h e r t h e i t des menschlichen Daseins will Dilthey gewiß keinen grundsätzlichen Lebenspessimismus vertreten, sondern es geht ihm, wie gesagt, darum - daher auch die Kampffansage an den aufklärerischen Optimismus -, das L e b e n in seiner T o t a l i t ä t zu begreifen, zu der dann konsequenterweise eben auch die Endlichkeit und Ungesichertheit des menschlichen Daseins ge-

17) Ges. Schr., Bd. VII, S. 150.

18) Ges. Schr., Bd. VIII, S. 80.

19) A.a.O., S. 81, vgl. auch Bd. VIII, S. 44ff, S. 142f.
Bd. III, S. 241.

hören²⁰⁾.

Diese Ausführungen Diltheys - obwohl sie nicht in einer genuin pädagogischen Intention entwickelt wurden - kann eine Erziehungswissenschaft, konkreter: eine pädagogische Anthropologie, die sich zum Ziele setzt, das "S e i n d e s M e n s c h e n s e l b s t" in seiner Totalität zu befragen, nicht einfach ignorieren, sondern auch sie wird die W i r k l i c h k e i t und Fülle des g a n z e n L e b e n s, das nie a l l g e m e i n - a u s s c h ö p f b a r, sondern nur torsoshaft, dafür aber in k o n k r e t e r - l e b e n d i g e r E r f a h r u n g und B e g e g n u n g erfaßbar ist, in ihr Forschungsfeld einbeziehen müssen. Auch für sie steht also die Frage nach dem Menschen unter dem Prinzip der Offenheit und Unergründlichkeit: "Was der Mensch sei und was er wolle, erfährt er erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrtausende und nie bis zum letzten Worte, nie in allgemeingültigen Begriffen, sondern immer nur in den lebendigen Erfahrungen, welche aus der Tiefe seines ganzen Wesens entspringen. Dagegen hat sich jede inhaltliche Formel über den letzten Zweck des Menschenlebens als historisch bedingt erwiesen."²¹⁾

Mit diesem Wort Diltheys ist die weitere Untersuchung auf die programmatische Abhandlung "Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft" von 1888 zurückver-

20) Otto Friedrich Bollnow gebührt das Verdienst, auf diesen kaum beachteten und dennoch so wesentlichen Markierungspunkt der Diltheyschen Philosophie hingewiesen zu haben. Bollnow selbst verzichtet darauf, die Pädagogik Diltheys in die Untersuchung miteinzubeziehen (vgl. a.a.O., S. 7). Seine Arbeit sollte vielmehr eine elementare Einführung in Diltheys Philosophie und in den zentralen Fragenkreis der "Analyse des Lebens" geben (a.a.O., S. 7).

21) Wilhelm Dilthey, Ges.Schr., Bd. VI, S. 57. Hier liegt ein möglicher Ansatzpunkt für Pleßners Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage, das später auch Bollnow für die Pädagogische Anthropologie ausgewertet hat (vgl. Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik).

wiesen. Deren Verdienst muß vor allem darin gesehen werden, in der Auseinandersetzung mit dem verfestigten Systemdenken (Herbarts, Spencers, Bains, Benekes) darauf hingewiesen zu haben, daß jedes System selbst h i s t o r i s c h e n B e d i n g u n g e n unterliegt und somit keine dauernde und uneingeschränkte Anerkennung beanspruchen kann. Aus seiner Sicht als Historiker erklärt Dilthey: "Kein moralisches System hat bisher allgemeine Anerkennung erringen können".²²⁾ Und als der Praxis verpflichteter Denker sieht er in dem Anspruch der Theoreme auf A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t eine Gefahr für das Schulwesen schlechthin: "Solche Ansprüche der Systeme müssen die radikale Neigung befördern, die ein einförmiges Ideal ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Nationen und das Bedürfnis des Staates dem bestehenden Schulwesen aufdringen möchte. So wird ein Irrtum in der pädagogischen Theorie zu einer Gefahr für unser Schulwesen."²³⁾

Aber bei aller Bedeutung, die dieser Abhandlung - mit ihrer vorbildlichen Bezogenheit auf T h e o r i e u n d P r a x i s zugleich - für die Emanzipation der Pädagogik von der Philosophie als Ethik und der Psychologie unbestreitbar zukommt, vermag sie doch - da ihre Abfassung unter äußerem Druck entstand²⁴⁾ und sie nur verkürzt zum Abschluß gelangte - Diltheys umfassende Bedeutung für das erziehungswissenschaftliche Denken nicht voll deutlich zu machen; sie bleibt - bedingt schon durch ihre Stoßrichtung gegen die natürlichen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts²⁵⁾ - torso-

22) Ges. Schr., Bd. VI, S. 57; vgl. auch Bd. IX, S. 9f, wo Dilthey sein Anliegen hervorhebt, seinen Hörern "das Bewußtsein der Geschichtlichkeit jedes Erziehungsideals" zu entwickeln (S. 10).

23) Ges. Schr., Bd. VI, S. 56.

24) Vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, S. 76.

25) Vgl. Herman Nohl, Einleitung zu der Ausgabe der Dilthey'schen Abhandlung "Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft", Kleine Pädagogische Texte, H. 3, Langensalza o.J.

haft und einseitig, wenn sie nicht in dem Gesamt-kontext des Diltheyschen Denkens gesehen wird.

In der Abhandlung von 1888 sind zwar bedeutsame Ansätze gegeben, aber es ist noch nicht ein eigentlich "offenes System" selbst gefunden, - dafür sind die grundlegenden Prinzipien zu divergierend - ebensowenig deren "Allgemeingültigkeit", wie der Titel vermuten lassen könnte. Diltheys Abhandlung bleibt in einem eigentümlichen Zwiespalt, weil sie "einerseits den Willen der Aufklärung und des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften, allgemeingültige Regeln für das Handeln zu gewinnen, festzuhalten sucht und andererseits doch gerade aus der Tiefenreaktion gegen die naturwissenschaftliche, utilitaristische Theorie und ihre Einwirkung auf den deutschen Schulorganismus die Einsichten der historischen Schule vertritt . . ." ²⁶⁾

Offensichtlich besteht - nach der Darstellung Nohls - die Gefahr, daß das Prinzip der Geschichtlichkeit von Dilthey selbst doch wieder aus der pädagogischen Konzeption verdrängt wird. In der Tat bildet die Geschichtlichkeit nur einen schemenhaften Hintergrund der Gedankengänge. Etwa so, wie Dilthey schon in jungen Jahren das Problem erfaßt hatte, ohne den Begriff der Geschichtlichkeit ausdrücklich zu verwenden. ²⁷⁾ Auch in der Abhandlung von 1888 ist er nicht ausdrücklich thematisiert, wenn er auch deren Gesamtkonzeption wesentlich bestimmt. Es muß erst noch eine Brücke gesucht werden, die es ermöglicht, diesen Begriff im Sinne Diltheys in die wissenschaftliche Pädagogik explizit zu integrieren. Die Brücke bietet seine Theorie der Geisteswissenschaften ²⁸⁾. Diese bildet den denkerischen Hintergrund auch für die pädagogische Abhandlung, aber eben nur den Hintergrund. Frontal hatte Dilthey das Problem der Geisteswissenschaften aufgegriffen in der systematischen Schrift "Der Aufbau der geschichtlichen Welt

26) Herman Nohl, a.a.O., S. 7.

27) Vgl. Leonhard v. Renthe-Fink, a.a.O., S. 70

in den Geisteswissenschaften"²⁹⁾ von 1910. Dort ist die Grundlegung der Geisteswissenschaften und die Entdeckung des geschichtlichen Bewußtseins in einem Entwurf geleistet; denn Dilthey geht dort "von der Anschauung der Geschichte selbst aus."³⁰⁾

In welcher Relation können nun G e i s t e s w i s s e n s c h a f t e n u n d G e s c h i c h t e erfaßt werden? Gibt es diese Relation überhaupt?

Allgemein kann behauptet werden - um mit der zweiten Frage zu beginnen-, daß jede Wissenschaft, also auch jede einzelne Disziplin der Geisteswissenschaften, ihre Geschichte hat, d.h. der Geschichtlichkeit unterworfen ist. Denn jede Wissenschaft ist in i h r e r Zeit verankert, ist gleichsam deren "Ausdruck" und "Symbol". Sie ist demnach selbst an geschichtliche Konditionen gebunden, aus geschichtlichen Bedürfnissen geboren³¹⁾ und steht somit unter dem Prinzip der Geschichtlichkeit

28) Hans Thiersch zählt - im Sinne Diltheys - zu den Geisteswissenschaften "alle Disziplinen, die sich zwischen Psychologie und Geschichte mit dem Selbstverständnis des Menschen, seinen kulturschaffenden Fähigkeiten und deren Zeugnissen, mit dem 'Leben' befassen". (Hermeneutik und Erfahrungswissenschaft, in: Die Deutsche Schule, 58.Jg., 1966, S. 3.)

29) Ges.Schr., Bd. VII, vgl. auch "Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1883 (Ges.Schr., Bd.I). Mit dieser Abhandlung können fast alle späteren Schriften Diltheys in Verbindung gebracht werden. Vgl. auch "Die geistige Welt" von 1896 (Ges.Schr., Bd. V)

30) Bernhard Groethyßen, Vorbericht zu Wilhelm Dilthey "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (Ges.Schr., Bd. VII, S. IX).

31) Damit wird die sogenannte Voraussetzungslosigkeit als Ideal des logischen Bewußtseins durch das geschichtliche Bewußtsein aufgehoben, die Grundlagen eines wissenschaftlichen Positivismus werden revidiert.

allen menschlichen Seins. Auf diesen für alle Erkenntnistheorie äußerst wichtigen Grundbefund hat Joachim Ritter 1938 mit Nachdruck hingewiesen: "Sie (die Wissenschaft) ist ihrerseits nach Form, Inhalt und Absicht von der Zeit und vom Menschen her, aus dem Ursprung des in ihr sprechenden Lebens verständlich."³²⁾

Dilthey will nun - und damit steht die erste Frage an - die Geisteswissenschaften, die nach dem menschlichen Leben, nach der *S i n n g e b u n g* des menschlichen Lebens fragen, durch seine "historisch-kritische Analyse" (Bischoff) philosophisch begründen und rechtfertigen. Den Ansatz dazu findet Dilthey in dem Phänomen des *W i r k u n g s z u s a m m e n h a n g s* der *g e i s t i g e n* *W e l t*, den er als gleichberechtigt neben den *K a u s a l z u s a m m e n h a n g* der *N a t u r* stellt. Im Gegensatz zu diesem ist jener ein schöpferisches Geschehen und zeitigt dynamische Einheiten³³⁾; wissenschaftliche Realität und Konkretion erhält er als Gegenstand des analytisch-synthetischen Verfahrens der Geisteswissenschaften, die die einzelnen Wirkungszusammenhänge zu geisteswissenschaftlichen Objekten erheben, ohne dadurch ihre Lebendigkeit zu zerstören. Somit sind die einzelnen Geisteswissenschaften nicht isolierte Gebilde einer abstrakten Systematik, sie finden in der Geschichte allererst ihr Fundament: "Das Problem, wie in den Geisteswissenschaften eine objektive Erkenntnis möglich sei, geht zurück auf die Frage, wie sie in der Geschichte realisiert werden könne"³⁴⁾. Mit diesem Ausdruck Diltheys wird das Verhältnis von Geschichte und Geisteswissenschaften in doppelter Hinsicht konkretisiert:

32) Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, in: Blätter für Deutsche Philosophie, 1938/39, Bd. XII, H.2, S. 175.

33) Vgl. Nina Baring, Wilhelm Diltheys Philosophie der Geschichte, Phil.Diss. (Freiburg 1934), Bückeburg 1936.

34) Wilhelm Dilthey, Ges.Schr., Bd. VII, S. 261.

1. Das Verstehen - als Methode der Geisteswissenschaften - vollzieht sich notwendigerweise in der Geschichte; sie ist der Topos, in dem sich die Geisteswissenschaften erst zu realisieren vermögen. Der Verstehende ist daher der Geschichtlichkeit der Geschichte unterworfen, d.h. sein Verstehen ist kein Besitz, sondern eine Aufgabe.
2. Gegenstand der Geisteswissenschaften ist die geistig-geschichtliche Welt des Menschen schlechthin: "Alles Gegebene ist hier hervorgebracht, also geschichtlich"³⁵⁾. Die Geisteswissenschaften finden - stark historisch akzentuiert - ihren Gegenstand in der "abgelaufenen Geschichte bis zu dem in der Gegenwart Bestehenden als der Grenze dessen, was über den Gegenstand Menschheit in unsere Erfahrung fällt."³⁶⁾

Die Geisteswissenschaften finden also nicht nur in geschichtlichen Gebilden ihren Gegenstand, sondern sie haben auch in der Geschichtlichkeit des Daseins überhaupt die Bedingung ihrer Möglichkeit. Denn "was der menschliche Geist im Gange seiner Geschichte gebildet und geschaffen hat, rufen sie als Summe der Erfahrungen, die der Mensch mit sich und der Welt gemacht hat, für die Gesellschaft in ihre Zeit zurück, dem realen Prozeß entgegen, in dem diese Gesellschaft, um den Menschen zum Menschen zu befreien, als die Macht der Entzweiung in die geschichtliche Welt einbricht, sie umwälzt und von sich abtrennt"³⁷⁾.

Nur im Zusammenhang der verschiedenen geisteswissenschaftlichen Perspektiven kann somit ein möglichst umfassendes und einheitliches Verständnis, sowie eine systematische Gliederung der Menschheitsgeschichte, des menschlichen Seins gewonnen werden: "Die Geisteswissenschaften bilden einen Erkenntniszusammenhang, welcher eine gegenständliche und objektive Erkenntnis der Verkettung menschlicher Erlebnisse in der menschlich-

35) Ges.Schr., Bd. VII, S. 261.

36) Wilhelm Dilthey, Ges.Schr., Bd. VII, S. 278.

37) Joachim Ritter, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: Forschung und Wirtschaft, Partner von Fortschritt (SV-Schriftenreihe zur Förderung

geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu gewinnen strebt."³⁸⁾
Und nur im Sinne dieser B e w e g u n g z u e i n e m
G a n z e n des geisteswissenschaftlichen Verstehens kann
dann auch von seiner "Allgemeingültigkeit" gesprochen werden.³⁹⁾
Wie das m e n s c h l i c h e L e b e n sein Gegenstand ist,
so wird auch im Leben der dauernde "allgemeingültige" Zusammen-
hang des Verstehens gefunden: "So bildet der Ausgang vom
Leben und der dauernde Zusammenhang mit ihm den ersten Grund-
zug in der Struktur der Geisteswissenschaften; beruhen sie
doch auf Erleben, Verstehen und Lebenserfahrung".⁴⁰⁾

Die heterogenen Aspekte der Geisteswissenschaften haben also
in der Geschichte ihre einheitliche, verbindende Ebene. Die
verschiedenen historischen Systembildungen bestehen, trotz
ihrer relativen Geschlossenheit und Sinnfälligkeit, nicht in
absoluter Isolierung voneinander. Wenn auch jedes dieser gei-
stesgeschichtlichen Gebilde einen in sich berechtigten und
bedeutsamen Wert zur Geltung bringt, so stehen solche Eigen-
werte doch wiederum nicht isoliert da, sondern sie sind einge-
baut in den Kosmos der menschlichen Gesamtwirklichkeit. Das
Leben in seiner Totalität ist ein wirkendes K o n t i n u u m,
und wie das Individuum nicht als punktuell existierendes Wesen
beurteilt ist, sondern immer in seinem umfassenden geschicht-
lichen Horizont und seiner Wechselwirkung mit anderen Lebens-
inhalten gesehen werden muß, so kann auch ein einzelnes Kul-
tursystem weder punktuell noch isoliert gewertet werden, son-
dern nur nach seiner Relevanz für das menschlich-geschicht-

der Wissenschaft), 11. Jg., 1962, II, S. 20.

38) Wilhelm Dilthey, Ges.Schr., Bd. VII, S. 261. Hier wird
die Verschränkung von historischem und systematischem
Denken bei Dilthey deutlich.

39) Vgl. Ges.Schr., Bd. VII, S. 146ff.

40) Ges.Schr., Bd. VII, S. 137.

liche Leben⁴¹⁾ in seiner horizontalen und vertikalen Durchdringung.

Aus diesem Gesamtkontext seines geisteswissenschaftlichen Denkens gilt es nun also, Diltheys G r u n d l e g u n g der Pädagogik kritisch zu deuten.⁴²⁾

Auffallend ist dabei sofort der enge Bezug all seiner erziehungsphilosophischen Reflexionen auf die P r a x i s der Erziehung: "Das letzte Wort des Philosophen auf dem modernen kritischen Standpunkt ist die Pädagogie; denn alles Spekulieren ist um des Handelns willen."⁴³⁾ Oder noch programmatischer: "Sonach ist in diesem Sinne Pädagogie das höchste praktische

41) Auf die Einheit, die Synonymität von Leben und Geschichte weist Dilthey wiederholt hin: "Geschichte ist nichts vom Leben Getrenntes . . ." (Ges. Schr., Bd. VII, S. 147f). Leben und Geschichte erhellen sich gegenseitig: "Was das Leben sei, soll die Geschichte lehren. Und diese ist auf das Leben angewiesen, dessen Verlauf in der Zeit sie doch ist, daher sie an diesem ihren Gehalt hat". (A.a.O., S.262) Vgl. auch Ges.Schr., Bd. VII, S. 362; Dilthey verwendet abwechselnd die Begriffe "Kategorien des Lebens" und "Kategorien der Geschichte".

42) Diltheys Pädagogik kann nicht verstanden werden, wenn man sie von seiner philosophischen abtrennt, wie Kiel es versucht, wenn er von Schülern des Pädagogen und von Schülern des Philosophen Dilthey spricht (Gerhard Kiel, Zur Geschichte und Problematik der geisteswissenschaftlichen Pädagogik, in: Pädagogische Rundschau, 21.Jg., 1967, S. 810).

43) Ges.Schr., Bd. IX, S. 203f; der Begriff "P ä d a g o g i e", als Ausdruck des pädagogischen Handelns, wird auch heute in dieser Bedeutung gebraucht; er übersetzt den "Primat des Praktischen" in den erzieherischen Bereich. (Vgl. dazu Heinrich Döpp-Vorwald, Pädagogie - Pädagogik - Erziehungswissenschaft, in: Grundfragen der Erziehungswissenschaft, S. 7 - 23).

Ziel, zu welchem uns das philosophische Nachdenken Schlüssel geben kann." (Ges. Schr. Bd. IX, S. 191) Er erklärt weiter: "Diese Aufgabe selber gehört zu den höchsten der Philosophie; denn ganz allgemein gesehen: Blüte und Ziel aller wahren Philosophie ist Pädagogik im weitesten Verstande, Bildungslehre des Menschen"⁴⁴⁾. Des näheren deckt Dilthey dann in seinem Versuch, die abstrakten natürlichen pädagogischen Systeme im Dienste einer lebensbezogenen Praxis zu destruieren, die Problematik des Zusammenhangs von F a k t i z i t ä t und N o r m a t i v i t ä t, von S e i n und S o l l e n in der Erziehung auf, eine Frage, die auch heute noch eine Crux der theoretischen Pädagogik darstellt. Seine Einsicht in das Unbefriedigende einer bloß beschreibend-feststellenden, archivalisch-historischen Betrachtungsweise des Pädagogischen, verbunden mit der Sorge um die Gegenwart, veranlassen ihn zu der Feststellung: "Wir wollen doch schließlich nicht nur wissen, wie die Dinge gewesen sind; unsere Zeit, wie jede andere bedarf der Regeln des erzieherischen Handelns."⁴⁵⁾ Das Bemühen um Regeln einerseits, der Wille zur Wirklichkeitserfassung andererseits formulieren sich ihm zusammenfassend in der schwer wiegenden Frage: "An welchem Punkt entspringt aus der Erkenntnis dessen was ist, die Regel über das, was sein soll?"⁴⁶⁾ Mit dieser zentralen Problemstellung sind ein für alle Mal zwei Grundrichtungen, zwei Grundformen erziehungswissenschaftlichen Denkens vorgezeichnet: 1. Erziehungswissenschaft als Seinswissenschaft im Sinne einer "Wirklichkeitswissenschaft" (Freyer) und 2. Erziehungswissenschaft als normative Wissenschaft im Sinne einer "Prinzipienwissenschaft" (Hönigswald) für das pädagogische Handeln.

44) Ges. Schr., Bd. IX, S. 7, vgl. auch S. 171f.

45) Ges. Schr., Bd. VI, S. 62.

46) A.a.O.

Damit ergibt sich für uns der Weg der weiteren Untersuchung: Es wird zunächst nach Struktur und Aufgabe der Erziehungswissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft zu fragen sein, so- dann nach der Möglichkeit und Rechtmäßigkeit normativen pädagogischen Denkens und schließlich nach der möglichen Versöhnung dieser beiden erziehungswissenschaftlichen Frageweisen.

2. Erziehungswissenschaft als Wirklichkeits- wissenschaft (Wilhelm Dilthey, Hans Freyer, Peter Petersen)

Wenn der Erziehungswissenschaft der Charakter einer Wirklichkeitswissenschaft (etwa wie der Soziologie) zugesprochen wird, dann soll das zunächst besagen, daß es die Erziehungswissenschaft mit der Wirklichkeit des menschlichen Daseins zu tun hat, daß ihr Gegenstand der Mensch ist, wie sie ihn (zunächst) in der Wirklichkeit vorfindet. Diese Wirklichkeit aber ist geschichtlich disponiert und entzieht sich damit von vornherein der Systematik der natürlichen Systeme. Denn "nicht aus der allgemeinen Vernunft oder einem der Erfahrung vorgegebenen System allgemeingültiger Werte ist das System der Erziehung zu gewinnen. Das System ist nicht unabhängig von dem gesellschaftlichen Leben gegeben; sondern es ist dem Leben immanent".⁴⁷⁾ Erziehung konstituiert sich als gerichtetes, teleologisch strukturiertes lebendiges Handeln und zugleich - wie Politik, Recht und Wirtschaft - als ein System des gesellschaftlichen Lebens. Leben aber muß stets in seiner Geschichtlichkeit bedacht werden, denn - so interpretiert Bollnow im Sinne Diltheys - "Leben ist ein immer nur geschichtlich zu verstehender Begriff"⁴⁸⁾.

Wie erfaßt die Wissenschaft das Leben in seiner Wirklichkeit? Hat sie dafür hinreichende Methoden und Kategorien zur Verfügung?

47) Gerhard Kiel, a.a.O., S. 804.

48) Otto Friedrich Bollnow, Dilthey, S. 47.

Nach Petersen geht es den Wissenschaften durchgehend darum, "die Wirklichkeit nachzubilden, die sie als gegeben voraussetzen. Eine jede wendet sich einem Ausschnitt der Wirklichkeit zu, um die innerhalb dieses Bereiches des Seienden existierenden Gegenstände, Vorgänge und Beziehungen denkend zu erfassen und in einen widerspruchsslosen Zusammenhang miteinander zu bringen. Beschreibung, Erklärung und systematische Ordnung sind allen gemeinsame Aufgaben."⁴⁹⁾ Von dem wissenschaftlichen Gegenstandsgebiet her bestimmt sich also die Erkenntnis und Deutung des fragenden Subjekts. Dabei erweitert Petersen den Kosmos der Wissenschaften gegenüber dem Diltheyschen Ansatz, indem er - im Sinne Hans Freyers - die "Wirklichkeitswissenschaften" als eine besondere Wissenschaftsart unterscheidet, so daß das Gesamtsystem also eine dreifache Gliederung - aus Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften und Wirklichkeitswissenschaften - aufweist. Während die Objekte der Naturwissenschaften als von "relativ beharrender Natur" und die der Geisteswissenschaften - in Überspielung ihrer geschichtlichen Strukturiertheit - als "bündige und abgeschlossene" Gestalten angesprochen werden, stehen dagegen "die Objekte der Wirklichkeitswissenschaften vor dem Forscher inmitten eines lebendigen Geschehen, das durch den Forscher selbst hindurch geschieht. Deswegen ist hier von vornherein die Möglichkeit ausgeschlossen, den Gegenstand, so wie er während seines Ablaufs beobachtet und festgehalten wurde, zu wiederholen."⁵⁰⁾ Und von solcher lebendiger und beweglicher wirklichkeitswissenschaftlicher Struktur ist nach Petersen auch die Erziehungswissenschaft: "Dies ist ohne Zweifel das kennzeichnendste Merkmal der Objekte der Psychologie, der Soziologie und so auch der Erziehungswissenschaft".⁵¹⁾ Wenn Petersen die "Objekte der Wirklichkeitswissenschaften in dieser Weise in das totale lebendige Geschehen des menschlichen In-

49) Pädagogik der Gegenwart, Berlin 2. Aufl. 1937, S. 128f.

50) Eigenständige Erziehungswissenschaft und Jena-Plan, München 1951, S. 15.

51) A.a.O., S. 16.

der-Welt-Seins mithineinnimmt, dann bedeutet das die Absage an eine bloß objektivistische erziehungswissenschaftliche Empirie und eine Frontstellung gegen die rationalistischen pädagogischen Systeme. In der wirklichkeitswissenschaftlichen Forschung findet der Fragende seinen Gegenstand nicht in einem von ihm selber abgelösten, ihm gegenüberliegenden Kosmos vor, sondern er erfährt ihn als zugehörig zu der eigenen menschlichen Welt auf der gleichen geschichtlichen Ebene in der er selber lebt: der Standort des Wirklichkeitswissenschaftlers liegt "inmitten des Wirklichen"⁵²⁾ selbst. Denn eben dieses will nach Freyers Definition der Terminus Wirklichkeitswissenschaft besagen: "die adäquate Erkenntnishaltung gegenüber einem sinnvollen Geschehen, dem der Erkennende selbst existenziell angehört"⁵³⁾.

Die Forderung Petersens, die Erziehungswissenschaft im Bereich der Wirklichkeitswissenschaften anzusiedeln, postuliert die quaestio iuris: Welches ist der genuine Aspekt der Wirklichkeit, der die Erziehungswissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft begründet? Wann wird die geschichtliche Wirklichkeit zur Erziehungswirklichkeit? Es geht also darum, der Erziehungswissenschaft ihren spezifischen Wissenschaftsgegenstand wissenschaftstheoretisch zu sichern, d.h. es geht um einen Erziehungsbegriff, der es ermöglicht, die Wirklichkeit unter dem spezifisch-pädagogischen Aspekt zu befragen: "Zur Fundierung der erziehungswissenschaftlichen Wirklichkeitsforschung muß der Grundbegriff der Erziehung gewonnen werden, der erst die Selbständigkeit der Erziehungswissenschaft zu begründen und zu sichern vermag"⁵⁴⁾. Gefordert wird also ein wissenschafts-

52) Peter Petersen, Führungslehre des Unterrichts, Braunschweig, Berlin u.a., 7. Aufl. 1963, S. 226.

53) Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, S. 199.

54) Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, S. 29.

theoretisch relevantes K r i t e r i u m, das die komplexe und vielschichtige menschliche Wirklichkeit in ihrer e r z i e h e r i s c h e n D i m e n s i o n erfaßt.⁵⁵⁾ Dabei kann es sich natürlich nicht darum handeln, einen spezifisch pädagogischen Bereich aus der Gesamtwirklichkeit heraus zu isolieren, sondern nur darum, des erzieherischen Gehalts, der erzieherischen Bedeutung eben dieser Gesamtwirklichkeit erkenntnistheoretisch ansichtig zu werden. Ein solches Kriterium aber kann seiner b e g r ü n d e n d e n Funktion nicht aus der in ihrem Sosein zu b e g r ü n d e n d e n Wirklichkeit abgeleitet werden, es ist vielmehr die B e d i n g u n g dafür, daß s i n n v o l l e Fragen an die Wirklichkeit gestellt werden, es liegt a p r i o r i der Wirklichkeitsforschung immer schon voraus. Dieses die "Erfahrbarkeit der Wirklichkeit" in ihren spezifischen Sinnbereichen ermöglichende K r i t e r i u m ist die "I d e e".

So konstituiert sich also das Gegenstandsgebiet der Erziehungswissenschaft von der "Idee der Erziehung" her, wie es Döpp-Vorwald einmal folgendermaßen zusammenfassend darlegt: "Die Aufgabe der Erziehungswissenschaft ist die Erforschung des Seins, der Wirklichkeit, der Menschenwelt unter der Leitung der Erziehungsidee. Indem die Frage des in erzieherischer Besinnung Fragenden von dieser Idee gelenkt wird, wird erst die e r z i e h e r i s c h e Bedeutsamkeit der Wirklichkeit offenbar, konstituiert sich also das Gegenstandsgebiet der Erziehungswissenschaft".⁵⁶⁾

55) Diese Durchleuchtung der Totalität ist die Aufgabe des wissenschaftlichen Subjekts: "Das Seiende in seiner Totalität als bloße Gegebenheit ist nur der unbestimmte Umkreis m ö g l i c h e r Gegenstandsgebiete, diese werden erst zur Wirklichkeit gegenständlichen Seins ins Leben gerufen, wenn das erkennende Subjekt den Lichtkegel seines Fragens darüber hingleiten läßt und so Umriß, Gliederung und Ordnung in die erlebte Welt bringt". (Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 32).

56) A.a.O., S. 39. Vgl. Über die wissenstheoretische Problematik der Erziehungswissenschaft a.a.O., S. 29-60.

In diesem Sinne ist die Erziehungsidee das "vorgängige Bestimmungsprinzip" und der "apriorische Möglichkeitsgrund erziehungswissenschaftlicher Sachforschung".⁵⁷⁾

Durch die Freilegung der die Erziehungswirklichkeit begründenden Erziehungsidee wird somit - um es zu wiederholen - das Verhältnis von Wirklichkeit und Erziehungswirklichkeit in der Weise bestimmt, daß beide nicht etwa voneinander isoliert existierende verschiedene Wirklichkeiten sind; die Erziehungswirklichkeit ist kein konstruiertes objektives Gebilde, sie ist vielmehr durchaus mit der Totalität dieser menschlichen Gesamtwirklichkeit identisch - eben nur gesehen unter der Idee der Erziehung. Die Autonomie der Erziehungswissenschaft liegt somit in der "Autonomie ihrer Wissenschaftlichkeit" und nicht in der "Autonomie ihres Gegenstandes" (Ernst Krieck). Womit - das sei hier angemerkt - aus unseren früheren Erörterungen klar wird, daß also auch die geschichtliche Struktur der menschlichen Gesamtlebenswirklichkeit - die unser übergreifendes Hauptproblem bildet - als konstitutives Moment in alle Erziehungswirklichkeit mit eingehen muß.

Aus dem Gesagten ergibt sich weiter die Notwendigkeit einer Korrektur an einem zu eng gefaßten Begriff der Erziehungswirklichkeit, wie er - nicht durchgehend, sondern partikulär - bei Diltheys unmittelbaren Schülern Max Frischeisen-Köhler und Herman Nohl und darüber hinaus - in gleicher Tradition - bei Wilhelm Flitner zu finden ist. Sie gehen von der Voraussetzung aus - Gerhard Kiel nennt sie "die eigentliche geisteswissenschaftliche Voraussetzung dieser Pädagogik"⁵⁸⁾ -, daß die Erziehungswirklichkeit eine objektive, (relativ) selbständige Wirklichkeit sein, die sich

57) A.a.O., S. 47. Erst von dieser Position her lassen sich z.B. auch die "Pädagogische Psychologie" oder eine "Pädagogische Soziologie" begründen.

58) Gerhard Kiel, a.a.O., S. 807.

aus dem erzieherischen Denken und Handeln heraus im Verlauf der Geschichte in Form realer pädagogischer O b j e k t i v a t i o n e n, niedergeschlagen haben, die jetzt als selbstständige Gebilde, unabhängig von den einzelnen Menschen, ihre Bedeutung gewonnen hätten: Z.B. als institutionelle Einrichtungen, Organe, Gesetze, Intentionen, Theorien und Methoden. In diesem Sinne heißt es bei Nohl: "Aus dem Leben erwachsend, aus seinen Bedürfnissen und Idealen ist sie (die Erziehungswirklichkeit) da als ein Zusammenhang von Leistungen, durch die Geschichte hindurchgehend, sich aufbauend in Einrichtungen, Organen und Gesetzen - zugleich sich besinnend auf ihr Verfahren, ihre Ziele und Mittel, Ideale und Methoden in den Theorien - eine große objektive Wirklichkeit, wie Kunst und Wirtschaft, Recht und Wissenschaft, ein relativ selbständiges Kultursystem, unabhängig von den einzelnen Subjekten, die in ihm tätig sind, und von einer eigenen Idee regiert, die in jedem echt erzieherischen Akt wirksam ist und doch wieder nur faßlich wird in ihrer geschichtlichen Entfaltung".⁵⁹⁾ Ähnlich formuliert Frischeisen-Köhler: "Das Faktum der Erziehung stellt sich als ein Zusammenhang von Leistungen und Einrichtungen dar, der, wie er durch die Idee der Erziehung zusammengehalten und geleitet wird, sich so gut wie die Wissenschaft oder die Wirtschaft von den übrigen Objektgestaltungen unserer Kultur als ein Bestand von relativer Selbständigkeit abgrenzt". Auch er nimmt z.B. Lehrmittel und Lehrmethoden, pädagogische Ideale, die gesetzgeberische Arbeit und das Erziehungs- und Unterrichtswesen in diese Erziehungswirklichkeit mit hinein.⁶⁰⁾

59) Herman Nohl, Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 1949, S. 119.

60) Max Frischeisen-Köhler, Philosophie und Pädagogik, Kl. päd. Texte, H. 20, Weinheim 2. Aufl. 1962, S. 84. Eine ähnliche Tendenz findet Klaus Mollenhauer, der den Begriff der Erziehungswirklichkeit bei Erich Weniger untersucht, in: Geisteswissenschaftliche Pädagogik am Ausgang ihrer Epoche - Erich Weniger, Weinheim, 1968, S. 294.

Gegen derartige Theorien sind einige Vorbehalte anzumelden. Es besteht die Gefahr, die Erziehungswissenschaft nicht als "Wirklichkeitswissenschaft", sondern als "reine" Geisteswissenschaft zu betreiben, wenn in dieser Weise den Institutionen, der gesetzgeberischen Arbeit, dem öffentlichen Erziehungs- und Unterrichtswesen u.s.w. die Bedeutung von selbständigen, d.h. in sich selbst stehenden Gebilden zuerkannt wird. Weil solche objektiven Gebilde sich als Leistungen durch die verschiedenen Epochen der Geschichte hindurchziehen, wird dann die Erziehungswissenschaft allzu leicht nur noch h i s t o r i s c h und n i c h t g e s c h i c h t l i c h verstanden. Dieser Verdacht konkretisiert sich z.B. gegenüber Wilhelm Flitner, wenn dieser die vorwissenschaftliche Basis der Erziehungstheorie "in die Erziehungslehren"⁶¹⁾ verlegt und diese - d.h. vor allem ihre Objektivationen in den historischen Texten - dann zum ersten Gegenstand des erziehungswissenschaftlichen Fragens macht. Dann wird die wissenschaftliche Analyse, die doch eine Hermeneutik des L e b e n s sein sollte, in der Hauptsache wieder auf die Hermeneutik literarischer Texte reduziert. Eine Wissenschaft, die sich in solcher Weise vor allem an pädagogische Theorien und Methoden, an Gesetze und Organisationsformen hält, um sich damit ein objektives, gegenständliches und festumgrenztes Forschungsfeld zu schaffen, eine solche Wissenschaft ist offensichtlich eher Historie denn Erziehungswissenschaft. Die Unabhängigkeit der Gebilde von den sie tragenden Menschen, wie Nohl sie ausdrücklich postuliert, kann es gar nicht geben - nicht einmal für Historie -, denn auch diese "selbständige" Wirklichkeit hat ihre Wurzel im Leben und Schaffen lebendiger Menschen und ist von diesen her der ständigen Veränderung und Bewegung unterworfen. Dieser lebendige Wirkungszusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Menschenwelt darf nicht um der "A u t o n o m i e" d e s w i s s e n s c h a f t l i c h e n G e g e n s t a n d e s w i l l e n verengt oder gar unterdrückt werden. Gerade die von Frisch-

61) Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart, Heidelberg 3. Aufl. 1963, S. 15.

eisen-Köhler und Nohl genannten pädagogischen Einrichtungen, Intentionen, Gesetze und Mittel, der Aus- und Aufbau des öffentlichen Erziehungs- und Unterrichtswesens sind doch stets Funktionen der Gesellschaft und also im Sinne von Freyers Begriff der "Wirklichkeitswissenschaften" - "Formen des Lebens".⁶²⁾ Deshalb gibt es für sie keine Unabhängigkeit vom Menschen: "Gesellschaftliche Formen sind nie absolute, vom Menschen losgelöste Formen, sie sind immer werdende Formen"⁶³⁾ und müssen - da sie "der konkreten Zeit eingelagert" sind⁶⁴⁾ - "den Einschlag von Geschichtlichkeit"⁶⁵⁾ in sich aufnehmen. So haben sie "immer einen größeren oder geringeren Koeffizienten von Unbündigkeit in sich"⁶⁶⁾; sie sind "wesentlich nicht Perfektum, sondern Imperfektum".⁶⁷⁾ Alle gesellschaftlichen Gebilde sind also in diesem Sinne wesentlich geschichtlich und bleiben "in der Dimension des Geschehens."⁶⁸⁾ Eine Beschäftigung mit den Einrichtungen, Organen, gesetzlichen Maßnahmen der Gesellschaft unter dem Aspekt der Erziehungswissenschaft läßt sich daher nur rechtfertigen, insoweit sie wirklich noch als Formen des pädagogischen Lebens verstanden werden, die in einer bestimmten Zeitlichkeit verwurzelt sind und bedeutungsmäßig noch in die Gegenwart hineinreichen. "Im Grunde - so ist bei Freyer zu lesen - ergibt sich dieses Verhältnis der gesellschaftlichen Gebilde zur Zeit bereits aus der einfachen Tatsache, daß sie Formen aus Leben, Formen aus Menschen sind und beständig im Zustand des Werdens, des 'Aufgeführtwerdens' verbleiben. Darum reicht die Lebendigkeit des gesellschaftlichen Geschehens in sie hinein, seine Geschichtlichkeit durch sie hindurch".⁶⁹⁾

62) Hans Freyer, a.a.O., S. 81.

63) A.a.O., S. 82.

64) A.a.O., S. 86.

65) A.a.O.

66) A.a.O., S. 84.

67) A.a.O.

68) A.a.O., S. 85.

Diese von Freyer ursprünglich an der Soziologie entwickelte Konzeption der Wirklichkeitswissenschaften hat für die pädagogische Theorie entsprechende Konsequenzen:

1. Die Objektivationen des Erziehungsbereichs sind stets im Kontext des menschlichen Lebens zu sehen, sie tragen den Charakter des W e r d e n s und dürfen nicht als abgeschlossene Gebilde gewertet werden, sie sind notwendigerweise o f f e n für neue Anwendungen und Deutungen.
2. Ihre Einlagerung in die k o n k r e t e Zeit - auch in das Jetzt der Gegenwart - und ihre Offenheit nach rückwärts und nach vorn bedingen ihren i m p e r f e k t i s c h e n Charakter.
3. Sie stellten eine f o r m a l i s i e r t e menschliche Wirklichkeit dar und geben damit Kategorien zur Einsicht in die B e d i n g u n g e n der e i g e n e n E x i s t e n z vor, sie sind "Unterbauung der eigenen Wirklichkeit".⁷⁰⁾

Wo dagegen im Sinne der Diltheyschule die Erziehungswirklichkeit als ein in sich bestehendes Kultursystem gekennzeichnet wird, besteht die Gefahr, die E r z i e h u n g s t h e o r i e als eine Angelegenheit ausschließlich des t h e o r e t i s c h e n I n t e r e s s e s zu verstehen. Das p r a k t i s c h e Anliegen in dem ursprünglichen Ansatz Wilhelm Diltheys schimmert dann nur noch schwach durch. Die geisteswissenschaftliche Pädagogik der post Diltheyschen Epoche bei Nohl und Frischeisen-Köhler und ihren Schülern scheint an vielen Stellen über der Interpretation der pädagogischen Objektivationen, mit Hilfe des von Dilthey entwickelten Erkenntnisverfahrens der Hermeneutik, den w e r d e n d e n Menschen in seiner W i r k l i c h k e i t zu vernachlässigen: "Entgegen ihrem ursprünglichen Ansatz (bei Dilthey wird die geisteswissenschaftliche Pädagogik auf

69) A.a.O., S. 92.

70) A.a.O.

eine Erkenntnisquelle eingeschränkt, in der die Erziehungswirklichkeit nur m i t t e l b a r gegeben⁷¹⁾ ist.

Die menschliche L e b e n w i r k l i c h k e i t selbst wird in den Hintergrund gedrängt und der existentielle Ursprung aller Erziehungswissenschaft in der erzieherischen Verantwortung wird einem bloß noch theoretischen Interesse geopfert.

Die geisteswissenschaftliche Pädagogik dieser Artikulation setzt voraus - so wendet Kiel gegen sie ein -, daß der Kulturprozeß ein Prozeß sukzessiver Verselbständigung der einzelnen Kulturfunktionen sei, der sich in der Konstituierung und Entfaltung autonomer Kulturbereiche manifestiere.⁷²⁾ Die geschichtliche Wirklichkeit in ihrem S i n n - u n d W i r k u n g s z u s a m m e n h a n g hingegen sieht anders aus: denn sie "bietet sich immer in einer unendlichen Komplexität dar, als ein unendlich-verschlungener Weltknoten, in dem alles mit allem zusammenhängt und jedes mit jedem verbunden ist."⁷³⁾ An diesen Z u s a m m e n h a n g der G e s a m t w i r k l i c h k e i t ist auch das erziehungswissenschaftliche Fragen, geleitet von der "I d e e d e r E r z i e h u n g" je verwiesen. Die Erziehungswirklichkeit kann, von ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturiertheit her, kein isoliertes Dasein führen, nicht aus eigener Mächtigkeit existieren, sie bleibt vielmehr ständig eingebunden "in das Ganze der übrigen Kultursysteme, die sie als Inhalte benötigt und deren Gesetzlichkeit sie damit verpflichtet ist..."⁷⁴⁾. Von hierher wird noch einmal evident, daß die Autonomie der Erziehungswissenschaft nicht in ihrem Gegenstand bestehen kann, sondern allein in ihrer Fragestellung und Methode. Natürlich

71) Gerhard Kiel, a.a.O., S. 809. (Sperrung nicht im Original)

72) Vgl. A.a.O., S. 809.

73) Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 30.

74) Rudolf Joerden, Wilhelm Dilthey und die geisteswissenschaftliche Pädagogik, in : Führende Erzieher, Langensalza o.J., S. 39.

wird der methodische Gang der pädagogischen Erkenntnis gewisse Ausgrenzungen des Gegenstandes zur Folge haben, aber nur, um dem befragten Objekt dann wieder *s e i n e n* *P l a t z* im Ganzen der Wirklichkeit zuweisen zu können. Für die Erziehungswissenschaft ist alles relevant, was in der konkret anstehenden geschichtlichen Situation um der *M e n s c h e n* *w e r d u n g* des Menschen willen mit ihm und um ihn herum geschieht, also die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, die jedem menschlichen Einzelwesen in seiner geschichtlichen Zeit die Inhalte und "Formen des Menschentums"⁷⁵⁾ vorgibt.

Auch Klaus Mollenhauer fordert - indem er in seiner Interpretation des Begriffs der Erziehungswirklichkeit bei Weniger über diesen hinausgeht - für die Erziehungswissenschaft " ... eine Dynamik und Offenheit den geschichtlichen Veränderungen gegenüber . . ." ⁷⁶⁾, weil er den Anspruch der Geschichtlichkeit in Rechnung stellt: "Das, was unter dem Begriff (der Erziehungswirklichkeit) zu denken ist, kann immer nur bestimmt werden in dem Zusammenhang der geschichtlichen Lage, in der Erziehung wirklich wird" ⁷⁷⁾. Damit wird die Reduzierung der Erziehungswirklichkeit auf objektivierte pädagogische Gebilde aufgegeben und Mollenhauer kommt wieder dorthin, wohin der "pädagogische Realismus" ⁷⁸⁾ Petersens und seiner Schüler bereits vorgedrungen war: "Die Grenzen dessen, was traditionell noch als die Erziehungswirklichkeit bestimmt werden konnte, verwischen sich. Die uferlos scheinende Ausweitung der Aufgaben erweitern und verändern das, was nun, angesichts der

75) Hans Freyer, a.a.O., S. 88.

76) A.a.O., S. 295.

77) A.a.O.

78) Über "Pädagogischer Realismus" vgl. Heinrich Döpp-Vorwald, in: Grundfragen der Erziehungswissenschaft, S. 94-99. Die Bedeutung Peter Petersens für die "*r e a l i s t i s c h e*" Wende in der Pädagogik würdigt Arthur Liebert (Die Krise des Idealismus, Zürich, Leipzig 1936, S. 122-144).

neuen gesellschaftlichen Situation, als Erziehungswirklichkeit zu analysieren ist."⁷⁹⁾

3. Erziehungswissenschaft als Prinzipienwissenschaft für das pädagogische Handeln? (Das Problem der "Regel" bei Dilthey)

Wenn soweit der wirklichkeitswissenschaftliche Charakter der Erziehungswissenschaft einigermaßen geklärt werden konnte, so ist damit noch keinesweges jene berühmt gewordene Frage Wilhelm Diltheys, von der unser Gedankengang über den Wirklichkeitsaspekt der Erziehungswissenschaft ausging, die Frage also: "an welchem Punkt entspringt aus der Erkenntnis dessen was ist, die Regel über das, was sein soll?"⁸⁰⁾ durchgreifend beantwortet. Alle unsere bisherigen Aussagen als Aussagen über die Erziehungswirklichkeit betrafen immer nur das, "was ist". Wie aber steht es um die "Regel" über das, "was sein soll"?

Mißverstanden wäre diese Frage - Hartmut von Hentig meint von ihr, sie sei "ein sprachlicher Lapsus und eine schlimme Verführung für seine (Diltheys) Leser"⁸¹⁾, Herwig Blankertz nennt sie treffender den "casus belli" für die modernen erziehungswissenschaftlichen Methoden⁸²⁾ -, wenn sie als Diagnose ("was ist") und als daraus sich ergebende Therapie ("was sein soll") aufgefaßt wird. Das wäre gegen Diltheys Intention. Denn er will diese Frage nach dem, "was sein soll" nicht als Frage nach einer konkreten pädagogischen Maßnahme innerhalb seiner konkreten pädagogischen Situation verstanden wissen, son-

79) Klaus Mollenhauer, a.a.O., S. 296.

80) Wilhelm Dilthey, Ges.Schr., Bd. VI, S. 62.

81) Philosophie und Pädagogik, in: Neue Sammlung, 4. Jg., 1964, S. 23.

82) Herwig Blankertz, Pädagogische Theorie und empirische For-

dern er fragt damit - und hier scheint er sich wieder in die Richtung rationalistischer Systeme zu bewegen - nach einer möglichen allgemeingültigen Erkenntnis von Normen und Regeln für das erzieherische Handeln. Und er spezifiziert dieses Problem des näheren als die Frage nach den "Eigenschaften des Seelenlebens, welche ein System von Regeln der Erziehung ermöglichen"⁸³⁾

Wie aber - das ist die Aporie, die hier entspringt - soll der erziehungswissenschaftlich Fragende je Normen und Regeln finden können, wenn doch Dilthey selbst eben die Geschichtlichkeit, und das heißt das ständig Wandelbare, Undogmatische, Situative und Dynamische der Erziehungswirklichkeit postuliert hat? Ist eine Vermittlung dieser beiden Positionen - der Geschichtlichkeit einerseits, eines "Systems von Normen und Regeln"⁸⁴⁾ der Erziehung andererseits - überhaupt denkbar? Lassen sich in der unwiederholbaren Einmaligkeit alles geistigen Geschehens und Werdens trotzdem allgemeingültige Normen sichtbar machen, die von der Wandelbarkeit der Geschichte unabhängig sind und nach denen die pädagogische Lebenswirklichkeit verbindlich gestaltet werden kann? Eine Kritik an Dilthey muß sich besonders gegen den allzu problemlosen Übergang vom Sein zum Sollen richten. Es muß hier nachdrücklich gefragt werden, ob dieser Übergang vom Ontologischen zum Ethischen erziehungswissenschaftlich faßbar ist, oder ob sich dieses Problem nicht erst in der jeweiligen konkreten pädagogischen Situation selbst, im Akt des pädagogischen Handelns lösen läßt.

Eine wissenschaftliche Deskription der erzieherischen Wirklichkeit, ohne Festlegung auf Postulate und Normen, garantiert

schung, in: Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, H. 5, 1966, S. 69 ("Zur Bedeutung der Empirie für die Pädagogik als Wissenschaft").

83) Ges. Schr., Bd. VI, S. 62.

jedenfalls einen umfassenden Verstehenshorizont der erzieherischen Phänomene. Eine v o r g ä n g i g e Festlegung durch spezifische - weltanschauliche, ideologische - Zielvorstellungen muß bei einer phänomenologischen Erfassung auf die dem v o r g e f a ß t e n Idealdenken konformen Phänomene abblenden, es tritt eine eklatante Blickverengung ein.⁸⁵⁾ Das Verstehen dessen, was ist, wird - in der Tendenz zur allgemeinen Regelgebung - von Dilthey auf eine überanstrengte rationale Formel gebracht, die befragte geschichtliche Dimension ist damit keine eigentlich geschichtliche mehr. Denn Geschichte gerinnt in der Diltheyschen Formel zu einer sich stets wieder abbildenden Wiederholung des "Identisch-Gleichförmigen im Vollzug seiner Variation, ihre spezifische Differenz als Geschichte des Menschen gegenüber der Geschichte der Natur, zumal der Organismen, wäre verfehlt oder bloß akzidentell".⁸⁶⁾ In dem Versuch, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit unter starre Zentralbegriffe von "Allgemeinstruktur als Anpassungsregulator in der Selbst-Welt-Korrelation und deren Variation" zu subsumieren, "gerinnt Geschichte selber zum Medium bloßer Variation des Allgemeinen".⁸⁷⁾ Nachdem er es - wie oben ausführlich erörtert wurde - abgelehnt hatte, den "letzten Zweck des Lebens" und damit der Erziehung aus dem "natürlichen System" einer metaphysischen Weltordnung abzuleiten, versucht er, eine Basis für allgemeingültige normative pädagogische Einsichten über eine "Analysis des Seelenlebens" zu finden. Er hält sich dabei - da die zeitgenössische Psychologie diese Zergliederung des Seelenlebens noch nicht angemessen geleistet habe - an den inneren Sinnzusammenhang der psychischen Phänomene, an die allen Menschen gemeinsame "T e l e o l o g i e d e s S e e l e n l e b e n s", die als

84) A.a.O., vgl. auch S. 66.

85) Vgl. dazu Rudolf Lochner, Deutsche Erziehungswissenschaft, Meisenheim 1963, bs. S. 402-409.

86) Hans-Joachim Lieber, Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg., 1965, S. 727.

87) A.a.O.

immanentes Strukturgesetz den Ablauf aller seelischen Prozesse bestimmt: "Soll nicht aus metaphysischen Prinzipien ein Zweck abgeleitet werden, so kann ein Regelhaftes nur dann als in sich gegründet vorgefunden werden, wenn das Seelenleben eine T e l e o l o g i e in sich enthält".⁸⁸⁾ Ganz ähnlich heißt es in einer anderen Schrift: "Sonach kann nur in dem Seelenleben selber eine Teleologie aufgesucht werden, deren Ausdruck jeder allgemeingültige Satz über den Zweck des Lebens und jede solche Regel des Handelns schließlich sein muß"⁸⁹⁾. Und im gleichen Sinne: "Der Fundamentalsatz einer Pädagogik besteht also in einer Behauptung: das Seelenleben hat eine innere Zweckmäßigkeit, sonach eine ihm eigene Vollkommenheit. Folgerecht können Normen dieser Vollkommenheit gegeben, Regeln, wie sie durch die Erziehung herzustellen sei, entworfen werden"⁹⁰⁾.

In diesen Äußerungen Diltheys ist die Tendenz kaum zu übersehen, daß irgendwann "Psychologie einmal Grundlage der Pädagogik, Pädagogik einmal angewandte Psychologie"⁹¹⁾ sein wird⁹²⁾. Damit aber scheint Dilthey sein so mühsam erarbeitetes Wissen um die G e s c h i c h t l i c h k e i t zu verdrängen, er scheint wieder dahin gekommen zu sein, wovon er sich lösen wollte: in die Psychologie als notwendige

88) Ges. Schr., Bd. IX, S. 181.

89) Ges. Schr., Bd. VI, S. 62.

90) Ges. Schr., Bd. IX, S. 185.

91) Ges. Schr., Bd. VI, S. 59f. Für manche Empiriker ist das sicher ein prophetisches Wort.

92) Voraussetzung ist, daß sich die Psychologie nicht in der Empfindungs- und Assoziationslehre erschöpfe, daß sie vielmehr "Psychologische Anthropologie", "Psychologie des Kindes" und "experimentelle Psychologie" sei (Ges. Schr., Bd. IX, S. 183).

Grundwissenschaft der Pädagogik.⁹³⁾ Keineswegs soll bestritten werden, daß der psychologischen Forschung innerhalb der Erziehungswissenschaft eine notwendige und sinnvolle Funktion zukommt; nur reicht die psychologische Analyse nicht aus, das komplexe Geschehen der Erziehungsphänomene einzugrenzen. Wenn Dilthey selbst die Vielschichtigkeit und Komplexität des Lebens, seine Totalität, hervorkehrt, dann müssen auch die Erziehungsphänomene in und aus dieser Lebenstotalität verstanden werden. Es scheint kaum möglich zu sein, Diltheys psychologischen Ansatz als "Pädagogische Psychologie" im modernen Verständnis zu bezeichnen; denn diese Psychologie ist keine "Psychologie in der pädagogischen Situation"⁹⁴⁾, sie ist vielmehr wieder zu einer Psychologie als vorgängige Grundwissenschaft geworden. Die "pädagogische Zielsetzung" wird durch das weite Aufgabenfeld - der noch zu entwerfenden Psychologie -, das Dilthey zur Bewältigung vorgegeben ist, überspielt; denn er war zu dem Ergebnis gekommen, daß die zeitgenössische Psychologie seinen Erwartungen nicht entsprechen konnte. Sollte sie aber für die Pädagogik das Fundament abge-

93) Wolfgang Fischer kritisiert diese Verwiesenheit der Diltheyschen Pädagogik auf die Psychologie und die Erträge der geisteswissenschaftlichen Untersuchungen, weil in diesem Sinne von einer Autonomie der Erziehungswissenschaft nicht mehr gesprochen werden könne: "Von einer eigenständigen Erziehungswissenschaft wird man jedenfalls bei Dilthey fast nur insoweit reden können, als er die Pädagogik von den metaphysischen Systemen gelöst hat. Durch ihre Verwiesenheit auf die Psychologie einerseits und die Erträge der geisteswissenschaftlichen Untersuchungen samt deren Entwürfen von gewünschten Bildungs-idealen andererseits, denen beiden eine apodiktische Setzung des Lebens als dem Unbedingten zugrunde liegt, ist sie jedoch kaum als autonom zu klassifizieren". (Kritik der lebensphilosophischen Ansätze der Pädagogik, in: Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, H. 4, 1966, ("Pädagogik als Wissenschaft"), S. 28.

94) Heinrich Döpp-Vorwald, Was heißt "Pädagogische Psychologie"?, in: Grundfragen der Erziehungswissenschaft, S. 101.

ben, dann konnte er bei den Ergebnissen der zeitgenössischen psychologischen Forschung nicht stehen bleiben, sondern mußte sie neu oder weiter entwickeln.⁹⁵⁾ Es entsteht der Eindruck, als übe bei Dilthey die Psychologie die Funktion aus, die die Ethik bei Herbart innehatte.

Wenn Dilthey über die Ableitbarkeit von Regeln spricht und dabei feststellt: "eine Regel des menschlichen Handelns kann abgeleitet werden von anderen Regeln, Zwecken, die festgesetzt sind; sie bezeichnet nur ein Verfahren, das als Mittel gegebenen Zwecken angepaßt ist"⁹⁶⁾, dann scheint er wieder in die technologisch-deduktive Methode zu geraten, die er in den autokratischen rationalistischen Systemen so scharf kritisiert hatte. Diese Nähe zu den natürlichen Systemen läßt sich mit Diltheys optimistischem Voluntarismus belegen, der dann die weitere inhaltliche Ausgestaltung der Teleologie vorrangig bestimmt: "Alle Teleologie ist Ausdruck eines Willens-tatbestandes, also schließlich hat sie in dem Willen des Menschen ihre Heimat"⁹⁷⁾. Wobei dahingestellt bleiben mag, ob wirklich der W i l l e in dieser Weise als n o r m s e t z e n d e s Organ akzeptiert werden kann, da der Pluralismus der Willensäußerungen verschiedener Menschen keine Basis für eine Allgemeingültigkeit abzugeben vermag. Außerdem muß gefragt werden, ob der Wille immer sua sponte aktiv wird, ob er nicht vielmehr immer einer Veranlassung, einer Herausforderung bedarf, wie geartet diese auch sein mag.

Auf dieser Basis gliedert sich für Dilthey der Zweckzusammenhang der Seele des weiteren dann in drei Vorgänge: Auffassen, Werten und Handeln, deren teleologisches Zusammenspiel dem werdenden Menschen den Weg zur Vollkommenheit ermöglicht. Da-

95) Die gleiche Aufgabe ergibt sich auch zur Begründung der Geisteswissenschaften überhaupt, die ja, nach Diltheys Intention, ebenfalls in der Psychologie ihre Basis finden sollten. (Vgl. dazu Bernhard Groethysen, Vorbericht des Herausgebers, in: Wilhelm Dilthey, Ges. Schr., Bd. VII, S. VI f.).

96) Ges. Schr., Bd. IX, S. 181.

97) Ges. Schr., Bd. IX, S. 181.

bei werden die geschichtlichen Konditionen dieses Werdeprozesses von Dilthey durchaus vernachlässigt. Herman Nohl gibt sogar zu bedenken, daß diese Diltheysche Pädagogik nicht einmal sagen kann, "ob sie vollkommene Verbrecher oder vollkommen gute Menschen bildet"⁹⁸⁾.

In der Tat lassen diese formalen und abstrakten Theorien nichts mehr von dem ursprünglichen programmatischen Vorhaben erkennen, das Leben in seiner Totalität zu verstehen. Doch trotz des teilweisen Rückfalls in die Denkweisen der rationalistischen Systeme behält Diltheys origineller Ansatz, von der empirischen Wirklichkeit aus eine systematische Erkenntnis des menschlichen Seins und Handelns zu konzipieren und das System der Erziehung nicht in der allgemeinen Vernunft oder in einem anderen, vor jeder Erfahrung gegebenen, System allgemeingültiger Werte, sondern in der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins zu fundieren, seine grundlegende Bedeutung. Es war seine Überzeugung, daß dieses System dem Leben selbst immanent sei; denn "nur aus dem Ziel des Lebens kann das der Erziehung abgeleitet werden"⁹⁹⁾. Durch Dilthey wurde der Anspruch der "natürlichen Systeme" auf eine Normierungsbefugnis durch materiale metaphysische Sätze für das erziehungswissenschaftliche Denken endgültig abgewiesen. Fundiert wurde diese Leistung durch die Entdeckung des geschichtlichen Bewußtseins mit all seinen Konsequenzen für das Verständnis des menschlichen Lebens.¹⁰⁰⁾

98) A.a.O., S. 112.

99) Ges. Schr. Bd. VI, S. 57.

100) Das Verständnis Diltheyscher Gedanken wird of dadurch erschwert, daß - wie Georg Misch konstatiert - das Gedankenganze bei Dilthey kein Kosmos ist, "sondern (darin Leibniz vergleichbar) eine Dynamik sich gegenseitig in der Schwebe haltender Tendenzen." (Lebensphilosophie und Phänomenologie, Darmstadt 1967, S. 170).

Warum aber konnte es - so sei abschließend noch einmal gefragt - dazu kommen, daß in Diltheys pädagogischer Konzeption, trotz der Aufdeckung der Geschichtlichkeit des Lebens und trotz des Ausgangs von der empirischen Wirklichkeit des Menschen, dann doch wieder ausdrücklich ein so abstrakter Anspruch auf Allgemeingültigkeit gestellt wird? Von Hentig sieht die Ursache darin, daß Dilthey seinen hermeneutischen und empirischen Ansatz unverbunden nebeneinander stellt und für deren Zusammenwirken nur auf eine Art "künstlerischen Handelns" verweise. Es fehle - so argumentiert von Hentig - "an der philosophischen Verknüpfung zwischen Historischem und Systematischem, zwischen dem, was sich nur verstehend erfassen läßt und dem, was empirischer Analyse und objektiver allgemeingültiger Darstellung zugänglich ist".¹⁰¹⁾ Er kritisiert, Dilthey nehme "für den 'allgemeingültigen' Teil etwas in Anspruch, was sich doch erst erweisen soll und vielleicht nie erweisen wird, - eine 'Teleologie des Seelenlebens'"¹⁰²⁾. Die Polemik von Hentigs richtet sich vor allem gegen die Reste metaphysischer Vorstellungen in dieser Konzeption denn - so sagt er - Dilthey "bringt es schließlich zu einem alten Requisit der Metaphysik - zu einer Art prästabiliert Harmonie, die ihm die Antwort auf seine Ausgangsfrage gibt: wie denn aus der Erkenntnis dessen, was ist, die Regel über das entspringe, was sein soll, indem er nämlich die Funktionen der 'Glieder der Seele' durch den optimalen Zusammenhang mit anderen Gliedern bestimmt"¹⁰³⁾.

Diltheys Versuch, aus der Teleologie des Seelenlebens allgemeingültige Normen und Regeln zu deduzieren, ist also kaum akzeptabel, die Kluft zwischen postulierten Prinzipien und dem wirklichen Leben in seiner ganzen Manigfaltigkeit und Komplexität erscheint gerade erst recht in ihrer ganzen Problematik, wenn im Sinne

101) A.a.O., S. 18.

102) A.a.O., S. 16.

103) A.a.O., S. 16f.

Diltheys all das Wandelbare, Veränderliche, Dynamische, Schöpferische, Eigenmächtige und Unergründliche des menschlichen Individuums in Rechnung gestellt wird, das er in der Struktur der Geschichtlichkeit aufgewiesen hat.

Ein Versuch, die Aporie der Diltheyschen Pädagogik zu überwinden, wird in jedem Falle an der Verknüpfung des anthropologischen und geschichtlichen Aspekts festhalten müssen, die die originelle und große Leistung dieses Philosophen war, so wie er es einmal selber in den folgenden Sätzen zusammenfassend ausgesprochen hat: "Jeder wahre Philosoph ist es durch seine Methode. Diese aber ist nichts Ausgeklügeltes, sondern ist die aus dem Überblick entsprungene Ordnung, die Probleme zu stellen und die Mittel zu ihrer Lösung an dem einzelnen Punkte zu konzentrieren. Das Neue an meiner Methode liegt in der Verknüpfung des Studiums des Menschen mit der Geschichte"¹⁰⁴⁾.

4. Prolegomena zu einer Erziehungsphilosophischen Anthropologie ¹⁰⁵⁾

Gegen den Versuch Diltheys, die Psychologie erneut zur
Grundwissenschaft der Pädagogik zu machen und

¹⁰⁴⁾ Wilhelm Dilthey, zitiert bei Georg Misch, Vorbericht des Herausgebers, in: Ges.Schr., Bd. V, S. XLIXf. (Sperrung nicht im Original).

¹⁰⁵⁾ Den Begriff "Erziehungsphilosophische Anthropologie" statt "Pädagogischer Anthropologie" schlägt Döpp-Vorwald vor, um einmal der unterschiedlichen Terminologie von "Anthropologischer Pädagogik" und "Pädagogischer Anthropologie", die beide von W. Loch (Die anthropologische Dimension der Pädagogik) und O.F. Bollnow (Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik) in nicht gleichsinniger Weise verwendet werden, auszuweichen, zum andern aber, um den autonomen erziehungsphilosophischen Ansatz bereits in der Terminologie anzudeuten. Vgl. dazu Heinrich Döpp-Vorwald, Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, Sonderdruck o.J., S. 21.

aus der Analyse der teleologischen Struktur des Seelenlebens **a l l g e m e i n g ü l t i g e N o r m e n** für das pädagogische Handeln abzuleiten, erheben seine Schüler schwerwiegende Einwände. Die systematische Pädagogik wird bei ihnen eine eigenständige erziehungswissenschaftliche Disziplin; d.h. wissenschaftstheoretisch: auch die psychologische Analyse wird unter die **a u t o n o m e I d e e** der Erziehung gestellt, die den pädagogischen Gegenstandsbereich in seinem ganzen Umfang konstituiert und bestimmt.¹⁰⁶⁾ Konsequenterweise gehört dann die Frage nach irgendwelchen Normen für das erzieherische Handeln nicht mehr in den Bereich der Psychologie, sondern in den Eigenbereich der Pädagogik: die Normen sind der Idee der Erziehung selbst **i m m a n e n t**, sie können nur von dieser Idee her gedacht werden.

Somit fällt auch der Erziehungswissenschaft selbst die Aufgabe zu, in ihre erziehungsphilosophische Reflexion "die Besinnung auf die die erzieherische Tätigkeit gestaltende Idee der Erziehung und die methodische Explikation ihres Wesens" mitaufzunehmen, wie Diltheys Schüler Frischeisen-Köhler postuliert¹⁰⁷⁾ Und auch Nohl erklärt: die Erziehungswirklichkeit werde "von einer eigenen Idee regiert, die in jedem echt erzieherischen Akt wirksam ist", er weist aber darauf hin - damit wird Diltheys geschichtlicher Ansatz effektiv -, daß sie "doch wieder nur faßlich wird in ihrer geschichtlichen Entfaltung"¹⁰⁸⁾.

In seinem bereits mehrmals genannten Beitrag "Zur Geschichte und Problematik der geisteswissenschaftlichen Pädagogik" steht Gerhard Kiel der Voraussetzung, "daß die erzieherische Wirk-

106) Das bedeutet keine Ausschaltung der empirisch psychologischen Forschung aus der Erziehungswissenschaft; als **p ä d a g o g i s c h e** Psychologie steht diese aber eben unter der leitenden "Idee der Erziehung". Die "Idee der Erziehung" ist wirksam als "vorgängiges Bestimmungsprinzip des erzieherischen Gegenstandsgebietes und als apriorischer Möglichkeitsgrund erziehungswissenschaftlicher Sachforschung. (Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, S. 47).

107) Max Frischeisen-Köhler, a.a.O., S. 84f.

108) Herman Nohl, a.a.O. S. 119.

lichkeit von einer ihr immanenten Idee regiert wird"¹⁰⁹⁾, einigermaßen skeptisch gegenüber. Doch die Begründung für seine kritische Einstellung: dies sei "die idealistische Voraussetzung der geisteswissenschaftlichen Pädagogik",¹¹⁰⁾ kann kaum als hinreichend akzeptiert werden. Warum sollte die Betonung "der Idee der Erziehung" mit der einfachen Titulierung "idealistische" abzuweisen sein?¹¹¹⁾ Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der erzieherische Bereich allererst durch die "Idee der Erziehung" konstituiert werden kann. Wie sollte denn sonst die komplexe, vielschichtige menschliche Wirklichkeit von der Beliebigkeit befreit und geordnet werden, wenn nicht unter den für jede wissenschaftliche Forschung konstitutiven Ideen? Nur diese als konstituierenden Prinzipien können doch allererst autonome, genuine Bereiche

109) A.a.O., S. 806.

110) A.a.O., S. 807.

111) In diesem Zusammenhang sei an Kants Überlegungen zur Begriffsgebung erinnert: "Bei dem großen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder ändern, noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es ratsam, sich in einer todtten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde; und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit seiner Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte". (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787, Kant's Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe Berlin 1911, Bd. III, 369-S.245).

und autonome genuine Methoden der verschiedenen Wissenschaften ermöglichen, da die Wirklichkeit selbst keine festen, systembildenden Grenzen liefert, die es ermöglichen, immer schon abgegrenzte Wissenschaftsbereiche vorzufinden. Um also in der vielschichtigen, ineinandergreifenden Wirklichkeit speziell das *erzieherisch* Relevante herauszufinden, muß auch die erziehungs-philosophische Reflexion schon vorweg im Besitz eines entsprechenden Kriteriums sein: "Damit - so fordert Döpp-Vorwald - die Erziehungswirklichkeit überhaupt zu Gesicht kommen und Gegenstand der Betrachtung werden kann, damit Erziehungswissenschaft in der komplexen Wirklichkeit überhaupt so etwas wie Erziehung auffinden, damit sie erkennen kann, was als gerade erzieherisch-bedeutsam in der Totalität des Seins interessiert, damit sie auch nur unterscheiden kann, was sachlich hier von Bedeutung ist und was nicht, muß die Besinnung immer schon vorlaufend im Besitz eines Kriteriums sein, welches gestattet, das unendlich verschlungene und eben nicht von vornherein in Rubriken geordnete Gefüge menschlicher Seinsbeziehungen unterscheidend zu sichten und darin Erziehung als Eigenbereich, als besondere Seite der Wirklichkeit, aufzufinden"¹¹²). Von einem phänomenologischen Ansatz her beruft sich auch Stephan Strasser in ähnlicher Weise auf die *methodische Idee*: "Ohne methodische Idee, das heißt: ohne einen auf Grund von Denkakten entworfenen Leitfaden der Erfahrung ist es weder möglich, eine einzelne Tatsache festzustellen, noch ein geordnetes Ganzes von Tatsachen aufzubauen."¹¹³) Durch

112) Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, S. 31. Vgl. Wilhelm Kosse, Vom Erziehungsbegriff zum erziehungswissenschaftlichen System, wo es heißt: "Während diese Wirklichkeit auf der einen Seite als der eigentliche Gegenstand der Erziehungswissenschaft die Basis aller erziehungswissenschaftlichen Auseinandersetzungen bildet, kommt sie auf der anderen Seite doch überhaupt erst dadurch in den Blick, daß wir eine Idee von Erziehung haben und daß der unmittelbare und konkrete Anspruch der pädagogischen Aufgabe uns für die Wirklichkeit erschließt" (in: Pädagogische Rundschau, 20. Jg., 1966, Festschrift für Ernst Lichtenstein, S. 128).

die methodische Idee¹¹⁴⁾ bekommt der Forscher allererst die Möglichkeit, ein systematisches Ganzes wissenschaftlicher Erkenntnis zu errichten, er erhält so erst ein Ordnungsprinzip. In diesem Sinne hat die Idee konstruktiven Charakter, sie muß erst "die Möglichkeit schaffen, einen bestimmten Sektor der Erfahrung geistig zu übersehen,"¹¹⁵⁾ sie ist demnach nicht kreativ, sondern p r o d u k t i v und hat enthüllenden Charakter. Wenn die Idee der Wirklichkeitserfahrung in dieser Weise vorgegeben ist, dann kann sie selber offenbar nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, sie soll ja vielmehr erst die Rechtmäßigkeit einer bestimmten wissenschaftlichen Sichtweise begründen; das Begründende (die Idee) ist aber dem zu Begründenden (der spezifischen Sichtweise) logisch vorgeordnet. Als jeder Erfahrung vorausgehend, ist die Idee somit etwas im eigentlichen Sinne A p r i o r i s c h e s.

Die Notwendigkeit der Ideen, das Wissen um sie als apriorisches Wissen dürfte damit hinreichend bestimmt sein. Welche Seinsweise aber kommt den Ideen selber aus?¹¹⁶⁾ Nach der allseitigen und gründlichen Diskussion dieses Problems in der Erkenntnistheorie der Neuzeit ist es nicht mehr möglich, die Ideen - etwa im Sinne Platons - als einen festen, autonomen und ewigen Seinsbestand, losgelöst von jeglicher empirischer Erfahrung, zu verstehen. Sie sind vielmehr (wie eben die Verschiedenheit der verschiedenen Wissenschaften zeigten) "von vornherein in der B e s o n d e r h e i t i h r e r i n h a l t l i c h e n B e s t i m m t h e i t, die in ihnen

113) Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen, Berlin 1964.

114) Der Begriff m e t h o d i s c h e Idee ist insofern recht gut gewählt, weil damit von vornherein geklärt ist, daß der Methodencharakter und nicht etwa der Gegenstandscharakter einer Wissenschaft in Rede steht.

115) Stephan Strasser, a.a.O., S. 125.

116) Eine ausgedehnte Diskussion dieses Problems würde hier zu weit führen; tiefgreifend und gültig ist diese Problematik von Heinrich Döpp-Vorwald dargestellt worden (vgl. Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung, S.39ff)

doch mitgesetzt ist und durch die sie sich voneinander unterscheiden, an die Erfahrung gebunden".¹¹⁷⁾ Die Priorität der Idee vor dem wissenschaftlich befragten Gegenstand ist nicht *zeitlicher* sondern *logischer* Art. Und zwar hat die Idee einerseits eine *regulative Funktion* für das Subjekt des betreffenden Wissenschaftsobjekts, d.h. für dessen Erkenntnisvollzug, andererseits *konstitutive Funktion* für das jeweilige wissenschaftliche Gegenstandsgebiet. In beiden Hinsichten können sich die Ideen immer nur an der empirischen Wirklichkeit "artikulieren", wie umgekehrt die Wirklichkeit nur durch die Ideen spezifiziert werden kann; es besteht - wie Döpp-Vorwald feststellt - "eine funktionale Einheit von Idee - Vorwissen - Gegenstandswelt - Erfahrung".¹¹⁸⁾

In dem Verhältnis von *apriorischem Vorwissen* um die Idee zum *Erfahrungswissen* geht es um die *Bedingtheit* des Erfahrungswissens von einem *Unbedingten* her, einem Unbedingten, das "die Totalität der Bedingungen (der Erfahrung wie der Gegenstände der Erziehung) möglich macht".¹¹⁹⁾ Das ist der Sinn des praktischen "regulativen" Postulats der "Sollens-Erfahrung" der Idee: über alles Gegebene hinaus zu einem Unbedingten vorzustoßen. "Die Idee *schlechthin* als solche in ihrer Reinheit - so konstatiert Döpp-Vorwald in der Interpretation Kantischer Gedanken - beinhaltet nichts anderes als eben dieses Postulat, diese Tendenz zum Unbedingten über alles Gegebene hinaus".¹²⁰⁾

Dieses - soweit noch rein formale - "Vermögen der *einen* unbedingten Idee *schlechthin*" ist die "*Ver-*

117) Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 43.

118) A.a.O., S. 42.

119) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 379 (S. 251).

120) Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 44.

n u n f t ", die aber zu ihrer Differenzierung in der Vielheit der einzelnen, inhaltlich verschiedenen Ideen immer angewiesen bleibt auf die Gegenstandswelt der Erfahrung, die zu einer solchen Konkretisierung erst die "Gelegenheitsursachen" liefert.

Alle diese Erörterungen zum Problem der Idee, speziell der Erziehungsidee, haben nun immer auch eine wesentlich a n - t h r o p o l o g i s c h e Bedeutung, implizieren offensichtlich auch schon spezifisch "anthropologische" Aussagen, insofern sie eben das I d e e n b e w u ß t s e i n , das sich im Streben zum Unbedingten entfaltet, als zur m e n s c h l i c h e n S e i n s w e i s e s c h l e c h t - h i n gehörig ausweisen.

Das Postulat eines U n b e d i n g t e n bei Kant, die Auffassung der Idee als U r b i l d allen Seienden bei Plato, die Annahme einer T e l e o l o g i e des Seelenlebens bei Dilthey, all diese Theoreme zeugen von dem Bemühen des philosophierenden Menschen um eine letzte I n v a r i - a n t e in der menschlichen Existenz. Durch den Aufweis der G e s c h i c h t l i c h k e i t a l l e n m e n s c h l i c h e n S e i n s ist dieses Suchen nach einem a l l g e m e i n g ü l t i g e n , konstanten Prinzip in allem Wandel, in allen Pluralismen und Divergenzen des Menschseins noch dringlicher geworden. Und da es gerade auch in der Erziehung und in allen erziehungswissenschaftlichen Fragen um das menschliche Sein geht¹²¹⁾, da die "Sphäre des Menschseins" (Döpp-Vorwald) der Ort schlechthin jeglicher Erziehung und damit jedes erziehungswissenschaftlichen Fragens ist, wird die Frage nach einem verpflichtenden Grund,

121) "Das S e i n d e s M e n s c h e n ist jenes gesuchte axiomatische Gemeinsame, das in allen konstitutiven Momenten der Erziehung als das Verbindende zugrunde liegt". (Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 286).

nach einem eigentlich Identischen im Menschen, nach dem "ersten Grund der Möglichkeit" des Menschseins eben auch für die Erziehungsphilosophie besonders relevant.

Eine solche Fragestellung wird aber in der Erziehungstheorie der Gegenwart und auch in den Diskussionen über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer speziellen pädagogischen Anthropologie keineswegs als selbstverständlich angesehen. Werner Loch und Otto Friedrich Bollnow wenden sich ausdrücklich¹²²⁾ gegen den Versuch, in dieser Weise von einem einheitlichen, verpflichtenden Grund des Menschseins zu sprechen. Beide berufen sich dabei auf das im Anschluß an Dilthey von Pleßner entwickelte Prinzip der "offenen Frage oder der Unergründlichkeit des Menschen"¹²³⁾. Dieses Prinzip wurde zwar oben bei der Freilegung der Struktur der Geschichtlichkeit auch von uns voll akzeptiert; seine erziehungswissenschaftliche Interpretation durch Bollnow und Loch scheint jedoch unhaltbar zu sein, da sie eine weitere letzte Begründung auch noch für dieses Prinzip, nach der doch sinnvoll gefragt werden kann und gefragt werden muß, kategorisch ablehnen. Sie bleiben bei sehr verschiedenartigen mannigfaltigen Wesenszügen des Menschen als in gleicher Weise gültigen Bedingungen der Möglichkeit der verschiedenen Erziehungsphänomene stehen: Wenn z.B. Werner Loch im Anschluß an Bollnow ihre anthropologische Relevanz untersucht: etwa Ermahnung (S. 85f), Lehren (S. 86ff), Erinnerung, Zukunft, Sprache, Schule, Übung, Spiel (S. 89f.)¹²⁴⁾,

122) Werner Loch, Die anthropologische Dimension der Pädagogik, Essen 1963; Otto Friedrich Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, Essen 1965.

123) Werner Loch, a.a.O., S. 11ff, 74, 80; Otto Friedrich Bollnow, a.a.O., S. 37, 38.

124) Das Prinzip der anthropologischen Interpretation einzelner Erziehungsphänomene wird in Anlehnung an Bollnow (Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a.M. 3. Aufl. 1956, S. 16) folgendermaßen formuliert: "Wie muß das Wesen des

so sind das zwar alles anthropologisch relevante Befunde, doch liegen sie - phänomenologisch gesehen - in sehr v e r - s c h i e d e n e n Ebenen, sie sind von ihrer Seinsweise her disparat, und - vor allem - sie werden nun auch in dieser Disparatheit belassen und sollen nicht auf e i n e n e i n - h e i t l i c h e n G r u n d zurückgeführt werden, der die Vielfalt der Erscheinungen begreifbar machen könnte. Bollnow lehnt vielmehr die Suche nach einem g e m e i n s a m e n G r u n d für die je verschiedenen menschlichen Phänomene ausdrücklich ab, weil dieser die Vielfalt der Perspektiven verdecke: "Darum stellt jeder Versuch, hinter die unabsehbare Vielfalt der menschlichen Lebensmöglichkeiten auf einen ihnen vorgeordneten gemeinsamen Grund zurückzugehen und von einer solchen definitiv zu gewinnenden Grundlage dann die Vielfalt der Erscheinungen zu begreifen, eine unzulässige Vereinfachung dar und ist als solche notwendig zum Scheitern verurteilt".¹²⁵⁾ Hinter die e i n z e l n e n P h ä n o m e n e und ihre spezifischen immanenten Möglichkeitsgründe könne anthropologisch nicht zurückgegangen werden: "Jedes einzelne Phänomen hat also einen unmittelbaren Zugang zum Verständnis des Menschen im ganzen. Die Frage aber ist, in welcher Weise

Menschen im ganzen beschaffen sein, damit in ihm das Lehren als eine sinnvolle Erziehungsform begriffen werden kann? Und wie muß umgekehrt von hier aus das Leben verstanden werden, damit es diese Funktion erfüllen kann". (Loch a.a.O., S. 86). In gleicher Weise wird auch nach Bollnows Formel mit den anderen, genannten Einzelphänomenen verfahren.

125) Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 37.

hier noch von einem 'Wesen im ganzen' gesprochen werden kann. Denn jedes einzelne Phänomen ist unersetzlich für die philosophische Betrachtung, weil es den Menschen von einer ganz neuen Seite sehen läßt, die auf keine andre Weise zu gewinnen gewesen wäre. Jedes einzelne Phänomen führt also zu einem andern 'Ganzen', richtiger wohl: zu einem andern Aspekt des Ganzen"¹²⁶⁾.

Das Programmatische der anthropologischen Konzeption Bollnows und Lochs liegt u.a. darin, daß hier "jede einzelne Erscheinung des menschlichen Lebens" anthropologisch bedeutsam wird¹²⁷⁾, daß die Vielfalt der Lebensäußerungen ausdrücklich in den Zusammenhang des menschlichen Wesens aufgenommen wird: "Die einzelne Lebenserscheinung - so formuliert Friedrich Kümmerle in einer kritischen Stellungnahme zu Lochs Bemühungen - dient ihr zum allgemeinen Begriff des Menschen und hört auf, ein ihm bloß äußerliches, kontingentes Faktum zu sein"¹²⁸⁾, weil eben jede menschliche Lebensäußerung als gültige Aussage über das

126) A.a.O., S. 38.

127) Das Wesen der Stimmungen, S. 15. Das wird besonders deutlich in dem Satz Bollnows, der die "methodische Grundstruktur (Döpp-Vorwald) der pädagogischen Anthropologie umschreibt: "Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt?" (Das Wesen der Stimmungen, S. 16). Vgl. dazu Döpp-Vorwalds gleichen Ansatz in der bereits 1938 vorgelegten Habilitationsschrift über "Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung", wo dieser sogleich das Erziehungsproblem in diese Frage einbezieht: "Wie muß der Mensch in seinem Wesen, d.i. in seiner Seinsweise, verstanden werden, damit darin und daraus Erziehung als ein notwendiger Zug allen menschlichen Seins ihrer Möglichkeit nach begreifbar wird?" (S. 360). Im Original gesperrt.

128) Anthropologische Dimension der Pädagogik, in: Zeitschrift für Pädagogik, 11. Jg., 1965, S. 290.

Menschliche akzeptiert wird.

Dieser Ansatz kann von einer Konzeption der G e s c h i c h t l i c h k e i t her zunächst gewiß bejaht werden, weil hier der Mensch als der gesehen wird, der in j e d e r geschichtlichen Situation über sich selbst, über sein g a n z e s m e n s c h l i c h e s S e i n jeweils entscheidet, weil hier also j e d e S i t u a t i o n t r a n s p a r e n t wird für das Sein des Menschen im ganzen. Wenn Bollnow aber weiter dann die Annahme eines vorgeordneten gemeinsamen Grundes für die disparaten und ungleichrangigen menschlichen Lebensäußerungen als unzulässige "Vereinfachung" ablehnt, dann kann diese Position von dem hier skizzierten Verständnis der Geschichtlichkeit her nicht mehr gestützt werden. Es ist zwar unbestreitbar, daß dem anthropologischen Forschen kein starrer dogmatischer Begriff des Menschen vorgeordnet werden darf, weil die Vielschichtigkeit und Komplexität des menschlichen Seins selbst jeden Schematismus sprengt. Aber indem die anthropologische Analyse, wie Bollnow und Loch das fordern, bei den e i n z e l n e n menschlichen Phänomenen - wie Ermahnen, Lehren, Lernen, Erinnerung, Zukunftsbezogenheit, Sprachlichkeit etc. - ansetzen, muß sie dabei doch immer schon ein - wenn auch nur vages - V o r v e r s t ä n d n i s des Menschen voraussetzen; denn es muß Klarheit darüber bestehen, daß diese Einzelbefunde m e n s c h l i c h r e l e v a n t e Phänomene sind. Die philosophische Anthropologie kann also doch nicht so einfach - wie Bollnow radikal postuliert - "die Annahme eines solchen vorgegebenen Wesens des Menschen ablehnen"¹²⁹⁾, weil - wie er an gleicher Stelle meint - "ein solches der in die Breite strebenden Einzelforschung vorgeordnetes apriorisches Verfahren den Menschen in einer bestimmten (und zufälligen) Möglichkeit" erschließe und "den Blick für die unerschöpfliche Vielfalt der Perspektiven"¹³⁰⁾ verstelle.

129) Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 37.

130) A.a.O.

Es ist vielmehr doch wohl so, daß es in der Frage nach dem Menschen nicht nur darum geht, "in die Breite" zu streben, sondern vor allem auch darum, in die Tiefe zu dringen, d.h. es kann nicht nur um die K o n s t a t i e r u n g u n d S u m m i e r u n g¹³¹⁾ möglichst vieler Phänomene des menschlichen Lebens gehen - was übrigens auch unter dem Gesichtspunkt des exemplarischen Prinzips einzugrenzen wäre -, sondern vor allem doch wohl um den Aufweis der Möglichkeitsbedingungen und des sie tragenden und einigenden "e r s t e n G r u n d e s" der Möglichkeit dieser menschlichen Phänomene und Lebensäußerungen. Zudem ist ja die Methode der anthropologischen Forschung - wie alle wissenschaftlichen Verfahrensweisen - von ihrem vorgängigen Gegenstandsentwurf her bestimmt: "Die Frage nach dem Menschen - so wendet Sterzer in seiner Kritik an Bollnow und Loch ein - hat wie jedes Fragen eine vorgängige Richtung aus dem Gefragten her"¹³²⁾, was nicht ausschließt, daß innerhalb des Forschungsgangs vielfältige Differenzierungen vorgenommen werden können. In dem Kapitel über "Das Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage" weist auch Pleßner auf die Antizipation im Prozeß des geisteswissenschaftlichen Verstehens hin: "Auch das Verstehen erreicht sein Ziel nur durch Antizipation, wenn es nicht auf den Zufall angewiesen bleiben, sondern diszipliniert geübt sein will ... In diesem vorgreifenden Entwurf sichert er (der Geisteswissenschaftler) sich die Beantwortbarkeit der aus seinen Erfahrungsobjekten aufsteigenden Fragen am Leitfaden des sie enthaltenden Erfahrungszusammenhanges".¹³³⁾

131) Wie Werner Loch fordert: "Je mehr menschliche Phänomene die anthropologische Forschung begriffen hat und je mehr Phänomenbereiche sie überschaut, um so weiter wird die Integration dieser Begriffe und Bereiche voranschreiten, und zwar v o n s e l b s t, weil die Phänomenstrukturen selbst den Forscher auf die Zusammenhänge bringen". (A.a.O., S. 103).

132) Peter Sterzer, Zur Kritik neuerer anthropologischer Bestrebungen um O.F. Bollnow, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 43. Jg., 1967, S. 50.

133) Helmut Pleßner, Macht und menschliche Natur, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 273).

Andererseits wird Bollnow nicht leicht darin zu widersprechen sein, "daß es in der philosophischen Anthropologie¹³⁴⁾ niemals ein festes Ergebnis gibt, das man dann für weitere Untersuchungen als gesichert zugrunde legen könnte, sondern daß ... in einer zirkelhaften gegenseitigen Abhängigkeit die Grundlegung immer wieder von neuen Ergebnissen abhängig gemacht wird"¹³⁵⁾. Auch Döpp-Vorwalds Kritik an der Auslegung des "Prinzips der offenen Frage" durch Bollnow und Loch konzediert durchaus eine "e m p i r i s c h e Offenheit" der Frage nach dem Menschen, weil es im Bereich der e m p i r i s c h e n Forschung grundsätzlich "ein abgeschlossenes System der Pädagogischen Anthropologie nicht geben kann".¹³⁶⁾

Wenn Bollnow von einer "zirkelhaften Abhängigkeit" spricht, dann kann er nur jene Methodenstruktur der H e r m e n e u t i k meinen, wie sie - im Anschluß an Schleiermacher - Dilthey programmatisch entworfen hat und wie sie von Heidegger¹³⁷⁾ - als Hermeneutik des Daseins - und Gadamer weiter entwickelt worden ist. Bei Gadamer wird die Antizipation, das Vorwissen in allem Verstehen ausdrücklich i n dem hermeneutischen Zirkel angesiedelt; denn in der Hermeneutik gehe es darum, "daß man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse . . . Es ist ein zirkelhaftes Verhältnis, das hier wie dort vorliegt. Die Antizipation von

134) Über das Verhältnis von philosophischer und pädagogischer Anthropologie vgl. Heinrich Döpp-Vorwald, Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, bs. S. 1-8.

135) Über das Wesen der Stimmungen, S. 24.

136) Heinrich Döpp-Vorwald, a.a.O., S. 11.

137) Sein und Zeit, etwa S. 148-153. Zur Bedeutung der Hermeneutik bei Dilthey und Heidegger vgl. das bereits klassisch zu nennende Werk von Georg Misch Lebensphilosophie und Phänomenologie, Darmstadt ⁴1967, bs. S. 41-53.

Sinn, in der das Ganze gemeint ist, kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch dieses Ganze bestimmen"¹³⁸⁾.

Diese methodische Zirkelstruktur jeder hermeneutischen Analyse übersieht gewiß auch Bollnow nicht, da er das "unmittelbare Lebensverständnis" in den "Zirkel zwischen vorwegnehmenden Verständnis und neuer Erfahrung" eingebunden sieht¹³⁹⁾. Auch das Prinzip der "anthropologischen Reduktion"¹⁴⁰⁾ und die zu ihr inversive Operation im "Organon-Prinzip"¹⁴¹⁾ ergeben die zirkelhafte Bewegung Mensch - Erscheinung - Mensch.¹⁴²⁾

Bollnows Verfahren, ein einzelnes Phänomen des menschlichen Lebens in eine unmittelbare Beziehung "zum Ganzen des Lebens" zu setzen, ist immer schon auf ein vorgängiges **s i n n - v o l l e s G a n z e s** verwiesen. Das konzidiert er ja auch ausdrücklich selbst, wenn er sagt: "Es wird dabei also vorausgesetzt, daß der Mensch in seiner inneren Gliederung ein sinnvoll zusammenhängendes Gebilde ist, in dem alles, was an ihm vorkommt, eine einsehbare Bedeutung für das Ganze hat"¹⁴³⁾.

Doch in seinem "Prinzip der offenen Frage" läßt Bollnow diesen Ansatz dann offenbar auf sich beruhen; mit der hier postulierten radikalen Voraussetzungslosigkeit ist er jedenfalls nicht zur Deckung zu bringen. Die Untersuchungen Bollnows und Lochs führen zwar auf erzieherisch relevante Wesenszüge des Menschen zurück, diese werden **d a n n** aber nicht wirklich

138) Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 275, vgl. auch S. 250 ff, S. 279.

139) Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 41.

140) A.a. O., S. 30 ff.

141) A.a.O., S. 32 f.

142) Vgl. Peter Sterzer, a.a.O., S. 52 f.

143) Das Wesen der Stimmungen, S. 16, vgl. auch, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 40, wo Bollnow Klaus Giel zitiert.

auf die Einheit und Ganzheit in ihnen stiftenden l e t z -
t e n B e d i n g u n g e n i h r e r M ö g l i c h -
k e i t hin überprüft, ein Mangel, den auch Döpp-Vorwald
beklagt, wenn er fragt: liegen die die Erziehungsphänomene
letztlich begründenden "Wesenszüge der Menschen nicht tiefer
als diejenigen, die B o l l n o w anführt, derart, daß sie
noch einmal wieder die impliziten Bedingungen der Möglichkeit
für diese sind? Warum also bricht die Analyse dort willkür-
lich und zu früh ab?"¹⁴⁴⁾

Und Döpp-Vorwald läßt es nicht bloß bei solchen Fragen bewen-
den, er gibt darauf auch eine eindeutige Antwort: bereits in
seiner "Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung"
(1941), wo er von der G e s c h i c h t l i c h k e i t
des Menschen¹⁴⁵⁾ her eine umfassende Kritik an der organologi-
schen Erziehungslehre (Ernst Kriecks) übt¹⁴⁶⁾ und in der
Überhöhung des volksorganischen Denkens durch ein " a n -
t h r o p o l o g i s c h - g e s c h i c h t l i c h e s
Denken"¹⁴⁷⁾ dem Menschen den g e i s t i g e n Index sei-
nes Seins zurückgibt; und ebenso wieder in seiner neueren
Arbeit "Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthro-
pologie" (1966). In der philosophischen Tradition Bruno Bauchs
stehend, versucht er, im Sinne Kants, die einzelnen Phänomene
des menschlichen Daseins - und damit auch die E r z i e -
h u n g s p h ä n o m e n e - von einem " E r s t e n
G r u n d e " ihrer Möglichkeit her zu begreifen, somit die
Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Ganzheit, nicht
mehr offen zu lassen, wie es in Bollnows und Lochs Konzeption
geschieht, die ja eine mögliche i n n e r e Geschlossen-
heit und Bündigkeit der anthropologischen Erkenntnis bestrei-

144) Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie,
S. 13.

145) S. 138, bs. S. 96-99.

146) S. 89-116.

147) S. 99.

ten. Um dazu noch einmal Bollnow zu zitieren: "Darum stellt jeder Versuch, hinter die unabsehbare Vielfalt der menschlichen Lebensmöglichkeiten auf einen ihnen vorgeordneten gemeinsamen Grund zurückzugehen und von einer solchen definitiv zu gewinnenden Grundlage dann die Vielfalt der Erscheinungen zu begreifen, eine unzulässige Vereinfachung dar und ist als solche notwendig zum Scheitern verurteilt"¹⁴⁸⁾; oder an einer anderen Stelle: "Mit jeder einzelnen neu untersuchten Erscheinung verwandelt sich das Verständnis des Menschen im ganzen"¹⁴⁹⁾.

Nach Döpp-Vorwald kommt es also dagegen gerade darauf an, für die "unabsehbare Vielfalt" (Bollnow) der menschlichen Einzelphänomene ein "letztes anthropologisches Begründungsprinzip" zu finden und das sich mit jeder neu untersuchten Einzelercheinung wandelnde Verständnis des Menschen im Ganzen an ein stets I d e n t i s c h e s zurückzubinden, das somit den "E r s t e n G r u n d" der Möglichkeit des Menschseins überhaupt, bildet. Dieses Identische sieht er in der Tatsache, daß es "d e m M e n s c h e n - in der Terminologie Heideggers gesprochen - i n s e i n e m D a s e i n u m s e i n S e i n g e h t", nicht etwa nur im Sinne eines vital-biologischen Selbsterhaltungs- und Selbstentfaltungstriebes, sondern in einer "u n b e d i n g t e n W e i s e": "E s g e h t d e m M e n s c h e n u n b e d i n g t u m s e i n S e i n "¹⁵⁰⁾. Diesen Grundbefund der menschlichen Selbsterfahrung bezeichnet Döpp-Vorwald - in einer zusammenfassenden Formel - als die

148) Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 37.

149) Das Wesen der Stimmungen, S. 17.

150) Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, S. 16. Damit sind alle Phänomengehalte angesprochen, in denen sich - bewußtseinsimmanent - der Prozeß der Menschwerdung des Menschen darstellt.

"i n n e r e T r a n s z e n d e n z" des Menschen¹⁵¹⁾, die auch so umschrieben wird: "daß der Mensch - eben weil es ihm erst noch um sich geht, weil er also nicht im Dasein beruhigt, sondern zutiefst beunruhigt ist - stets über sich in seiner Gegebenheit hinaus und zur vollen Seinsverwirklichung hin streben muß, daß er also wesensmäßig ein W e r d e n d e r ist, ein Wanderer auf dem Wege, der sich je und je selbst übersteigt."¹⁵²⁾

151) Was in dieser Erfahrung der "i n n e r e n T r a n s z e n d e n z" erschlossen ist, Phänomen wird, darf nicht im Sinne einer rationalen Metaphysik o b j e k t i v i e r e n d als "d a s Transzendente", als "d a s Unbedingte" gedeutet werden; denn dieser unmittelbare Phänomenbefund ist nur - und darauf weist Döpp-Vorwald ausdrücklich hin - in einer s u b j e k t i v i e r e n d e n Betrachtungsweise gegeben.

In Döpp-Vorwalds "Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung" kann bisweilen noch der Eindruck entstehen, als werde Sinn und Ziel des personalen menschlichen Daseins und damit der Erziehung metaphysisch objektivierend aufgefaßt: "Erziehung findet ihre Sinnerfüllung in den Akten freier Stellungnahme und Entscheidung vor d e m Unbedingten. Diese sind zwar in das zeitliche Werden hineinverwoben, sie sind auf dessen Inhalte angewiesen, insofern sie aus dem Erleben der zeitlichen Wirklichkeit ihre Veranlassung und ihre inhaltliche Erfüllung finden, aber ihren spezifischen Sinngehalt bekommen sie nicht in dieser Seinsschicht, sondern gerade aus der erlebten Beziehung auf d a s überzeitliche Unendliche und Ewige". (S. 201; Sperrung nicht im Original).

In der Abhandlung "Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie" dagegen sind Sinn und Ziel der Erziehung eindeutig "enttheologisiert", sie sind w e l t- und b e w u ß t s e i n s i m m a n e n t interpretiert.

Über die Möglichkeit einer objektivierenden, von metaphysischen Setzungen ausgehenden Methode, die sodann auch eine sog. Menschenbild-Anthropologie ermöglicht, vgl. in der letztgenannten Schrift S. 19f.

152) A.a.O., S. 16.

Wilhelm Dilthey hatte in einem ähnlichen Sinne erklärt, daß der Mensch stets auf dem Wege sei zur Realisierung der ihm vorschwebenden Ziele, daß er seine Seinsweise nie in "allgemeingültigen Begriffen" erfassen könne, sondern "nur im Erlebnis, das aus den Tiefen seines ganzen Wesens stammt. Daher ist ein letzter Zweck menschlichen Lebens eine transzendente Vorstellung, das Ziel des Menschenlebens kann nie in Begriffen, nie allgemeingültig ausgesprochen werden. Daher kann auch das Ziel der Erziehung in keine Formel gebracht werden".¹⁵³⁾ Auch Rudolf Bultmann versteht den Menschen als homo viator, als "S i n n s u c h e r", als "seinem Wesen nach immer unterwegs zu dem, was er eigentlich sein will".¹⁵⁴⁾

Weil es dem Menschen so nie nur um das hic et nunc, sondern immer um einen umfassenden Sinn seines Lebens geht, deshalb ist er in seiner Sinnsuche stets verwiesen auf den gesamten g e s c h i c h t l i c h e n H o r i z o n t seiner Daseinswirklichkeit in ihrer Bezogenheit auf G e g e n w a r t , V e r g a n g e n h e i t u n d Z u k u n f t. Das je Über-Sich-Hinausgehen findet in dem verbalen "transcendere" seinen sinnfälligen Ausdruck: der Mensch ist das Wesen, das nicht in der Gegenwart verharret, sondern diese planend und hoffend jeweils übersteigt, sein Wesen ist weniger Statik und Sein, sondern vielmehr Dynamik und Werden, seine Position ist "exzentrisch" (Pleßner) "Innere Transzendenz", so wird man von der Geschichtlichkeit her interpretieren können, ist die Macht der Zukunft im menschlichen Dasein.¹⁵⁵⁾

153) Ges.Schr., Bd. IX, S. 173.

154) Geschichte und Eschatologie, S. 168.

155) Über die Exzentrizität als Grundkategorie der philosophischen Anthropologie Helmuth Pleßners vgl.: Felix Hammer, Die exzentrische Position des Menschen, Bonn 1967, bes. S. 154-188. Die Exzentrizität wird von Hammer mit Recht als die theoretische Spitze in der philosophischen Anthropologie Pleßners markiert.

Seine Selbstrealisierung und Selbstdarstellung, das Mit-sich-identischwerden in Richtung auf seinen unbedingten Sinn kann daher der Mensch immer nur vollziehen in der konkreten Situation der ihm zugehörigen geschichtlichen Welt, als "Handeln in Situationen"¹⁵⁶⁾, als "Verhalten in Situation", das also "immer zugleich neben dem weltzugewandten, dem nach außen gerichteten Bezug einen nach innen gerichteten, reflexiven" hat: "Indem der Erlebende sich zur Welt verhält, verhält er sich immer auch zu sich selbst".¹⁵⁷⁾

Mit alledem dürfte jene "innere Transzendenz", in der Döpp-Vorwald das "letzte anthropologische Begründungsprinzip" aller Phänomene des Menschseins sieht, einigermaßen deutlich gekennzeichnet sein.

Erst von diesem Prinzip aus wird es dann wieder möglich, den in epochale Deutungen auseinandergelegten Menschen von einem gemeinsamen ersten Grunde her zu verstehen. Die Selbstausslegung des Menschen in verschiedenen Formen des Menschseins in der Geschichte, als homo faber, homo ludens, als homo politicus, homo oeconomicus und homo religiosus - findet in dieser Tiefenschicht ihren einheitlichen und vorgeordneten Grund. Erfahrbar ist deren Phänomengehalt freilich nicht in einer objektivierenden Erkenntnisweise, erfahrbar wird er nur als Sinnsuche in einer subjektiven Betrachtung: "Was das Phänomen der 'inneren Transzendenz' wirklich aus sich selbst hergibt, ist nur der erlebnisimmanent erfahrene Unbedingtheitsgehalt des In-der-Welt-seins, sein Unbedingtheitscharakter für das erlebende Subjekt selbst, der darum sachgerecht auch nur in einer sub-

156) Heinrich Döpp-Vorwald, Der Begriff der "Pädagogischen Situation" in der Erziehungslehre Peter Petersens, in: Die Erziehungslehre Peter Petersens, Ratingen 1962, S. 49.

157) A.a.O., S. 53.

jektivierenden, den Erfahrungsgehalt als solchen erhellenden und verdeutlichenden, nicht aber in einer objektivierenden und gegenständlich-hypostasierenden Betrachtungsweise beschrieben werden kann."¹⁵⁸⁾

In diesem Prinzip der "inneren Transzendenz" wäre somit nun auch für alle die Einzelphänomene des menschlichen Daseins, die Bollnow und Loch schon als letzte Positionen der anthropologischen und speziell der pädagogisch-anthropologischen Analyse ansetzen wollten, noch einmal ein ihnen konstitutiv "vorgeordneter gemeinsamer Grund" aufgewiesen, der "die unabsehbare Vielfalt der menschlichen Lebensmöglichkeiten"¹⁵⁹⁾ sowie insbesondere die Vielfalt disparater und ungleichartiger Möglichkeitsbedingungen der E r z i e h u n g i n e i n e m e r s t e n , v e r p f l i c h t e n d e n G r u n d v e r a n k e r t.

Und wie alle menschlichen Seinszüge in diesem "sinnstiftenden Zentrum" der "inneren Transzendenz", die sich je und je im Wandel der Situationen als Sorge um die Verwirklichung humaner Existenz konkretisiert, ihren "E r s t e n G r u n d d e r M ö g l i c h k e i t" haben, so nicht zuletzt auch die zum Wesen des Menschen gehörige Geschichtlichkeit. Nirgendwo wird der W e r d e charakter des Menschen so deutlich, nirgendwo wird das Transzendieren der jeweiligen menschlichen Situation so explikabel. Denn was anderes bedeutet der g e s c h i c h t l i c h e H o r i z o n t in seiner d r e i g l i e d r i g e n D i m e n s i o n , wenn nicht eben das Streben des Menschen nach S e l b s t d a r s t e l l u n g , nach S e l b s t r e a l i s i e r u n g in der Zeitlichkeit seines Daseins? Die G e g e n w a r t ist die Dimension, in der dem
Men-

158) Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie S. 16.

159) Otto Friedrich Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, S. 37.

schen der S o l l e n s g e h a l t des Seins entgegentritt, sie ist die r e a l e Lage, in der verantwortliche Entscheidungen getroffen und Freiheit r e a l i s i e r t w e r d e n soll; oder anders: in der Gegenwart vollzieht sich die Formung des Menschen zu sich selbst und für seine Welt: "Seine Formung empfängt der geschichtliche Mensch nicht aus dem Verstehen irgendwelcher unverbindlichen Vergangenheit, sondern aus dem Gesetz seiner Gegenwart, die von ihm Stellungnahme, Entscheidung und Tat verlangt".¹⁶⁰⁾ Weil aber "Gegenwart niemals anders gedacht werden kann als geschichtlich"¹⁶¹⁾, erstreckt sie sich auch in die Vergangenheit oder umgekehrt: ragt in die Gegenwart auch die V e r g a n g e n h e i t hinein: "Erst in diesem Formungsprozeß, der aus lebendiger Situation und gegenwärtigen Forderungen der Geschichte herauswächst, formt sich nun auch Vergangenheit als in die Gegenwart hineingekommene Gestalt"¹⁶²⁾. Vergangenheit ermöglicht - als objektiver Gehalt, als Tradition - den Lebensraum für die Gegenwart, sie kann aber für das handelnde Subjekt auch zum Hindernis und zur Schranke werden. Der A u f g a b e c h a r a k t e r der Vergangenheit - soweit sie existentiell relevant wird - und der S o l l e n c h a r a k t e r der Gegenwart verdichten sich erst dann zum u m f a s s e n d e n geschichtlichen Horizont des menschlichen Lebens, wenn diese beiden Dimensionen reiner Zeitlichkeit transzendiert werden vom H o f f n u n g s c h a r a k t e r der Zukunft.

Von der Zukunft her - Zukunft als Ausdruck und Symbol für das Unterwegssein und den Wagnischarakter der menschlichen Existenz - wird der A u f g a b e charakter, der S o l l e n charakter und der H o f f n u n g s charakter des geschichtlichen Menschen z u g l e i c h konstituiert; von ihrer Unverfüg-

160) Wilhelm Hehlmann, Wesenformung aus geschichtlicher Verantwortung, S. 110.

161) A.a.O., S. 35.

162) A.a.O., S. 110.

barkeit, Möglichkeit und Offenheit her wird dann allererst auch wieder "das Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage"¹⁶³⁾ verstehbar. Denn in der Offenheit der Zukunft wird je neu über das Sein des Menschen entschieden, sie kann ihm den Gewinn oder den Verlust des eigentlichen Seins bringen, sie bedeutet Möglichkeit und Bedrohung zugleich.

Der so aufgewiesene *a n t h r o p o l o g i s c h e* Phänomenbefund, die Dimensionen der Zeitlichkeit des Menschen als eines *g e s c h i c h t l i c h e n* Wesens, exponiert zwei *f u n d a m e n t a l e* Momente des *m e n s c h l i c h e n D a s e i n s*, die den Bereich der *E r z i e h u n g* besonders kräftig tangieren:

1. seinen *W e r d e* charakter
2. seinen *i m p e r f e k t i s c h e n* Charakter.

Der *W e r d e* charakter der menschlichen Existenz postuliert von vornherein Erziehung als eines ihrer wesentlichen "Existenziale"; Erziehung - als helfende *S o r g e* um und sorgende *H i l f e* für den werdenden Menschen - wird die *n o t w e n d i g e* Voraussetzung der *E r m ö g l i c h u n g* seines geistigen Wachstums, seiner personalen Entfaltung, seiner *M e n s c h w e r d u n g ü b e r h a u p t*; und zwar immer gebunden an die Anforderungen der gelebten geschichtlichen Wirklichkeit und "unmittelbar aus den Bedürfnissen geschichtlich-wirklicher Lebensansprüche"¹⁶⁴⁾ erwachsend. Die erzieherische Verantwortung, das erzieherische Denken können nicht - im Sinne einer absoluten pädagogischen Doktrin - von der *G e s a m t l a g e* der geschichtlichen Welt isoliert werden; sie wenden sich vielmehr der Welt zu, im Wissen, "daß jede Erziehungswirklichkeit die geschichtliche Besonderheit der

163) Helmuth Pleßner, Macht und menschliche Natur, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 270, vgl. auch S. 274-277,

164) Wilhelm Hehlmann, a.a.O., S. 115.

Lage, in der sie ihre Stelle hat, in sich schließt".¹⁶⁵⁾

Mit dem Werdecharakter des menschlichen Daseins hängt engstens zusammen sein i m p e r f e k t i s c h e r Charakter, in dem wiederum die Seinsweise des Menschen als eines Sinnsuchers, als einen h o m o v i a t o r sich darstellt: Der sinnsuchende Mensch - als Erziehungssubjekt und Erziehungsobjekt - steht unter dem Vorbehalt der Endlichkeit, der Unvollendbarkeit, der Unergründlichkeit, der Offenheit, kurz: er existiert in der gelebten Dimension der Geschichtlichkeit.

¹⁶⁵⁾ Theodor Litt, Die Bedeutung der pädagogischen Theorie für die Ausbildung des Lehrers, in: Führen oder Wachsenlassen Stuttgart 12. Aufl. 1965, S. 118.

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

- | | |
|------------------------|--|
| Auerbach, Erich: | Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern, München 31964 |
| Baring, Nina: | Wilhelm Diltheys Philosophie der Geschichte, Phil.Diss., Freiburg 1934 (ersch. Bückeburg 1936) |
| Bauer, Gerhard: | "Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1965 |
| Bollnow, Otto Friedr.: | Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, (1936) Stuttgart 21955 |
| Ders.: | Existenzphilosophie, Stuttgart 61964 |
| Ders.: | Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a.M. (1941) 31956 |
| Ders.: | Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik (Neue pädagogische Bemühungen, Hrgg. W. Loch und J. Muth, Bd.23), Essen 1965 |
| Brüning, Walther: | Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Stuttgart 1961. |
| Brunner, August: | Geschichtlichkeit, Bern, München, 1961 |
| Bultmann, Rudolf: | Geschichte und Eschatologie, Tübingen 21964 |
| Collingwood, Robin G.: | Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1955 (Eng. Original, Oxford 1946) |
| Cüppers, Clemens: | Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys, Leipzig, Berlin 1933 |
| Dilthey, Wilhelm: | Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges.Schr., Bd. I, Stuttgart, Göttingen 61966 |
| Ders.: | Die geistige Welt, Abhandlungen zur Grundlegung der Geistes- |

- wissenschaften, Ges.Schr., Bd.V,
41964
- Dilthey, Wilhelm: Die geistige Welt. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik, Ges.Schr., Bd. VI, 41962
- Ders.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Ges.Schr., Bd. VII, 41965
- Ders.: Weltanschauungslehre, Ges.Schr., Bd. VIII, 21962
- Ders.: Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems, Ges.Schr., Bd. IX, 31961
- Diwald, Hellmut: Wilhelm Dilthey, Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte, Hg. H-J. Schoeps, Bd.2) Göttingen, Berlin, Frankfurt 1963
- Döpp-Vorwald, Heinrich: Erziehender Unterricht und menschliche Existenz, Weimar 1932
- Ders.: . Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung (1941) Ratingen 21967
- Ders.: Die Erziehungslehre Peter Petersens, Ratingen 1962
- Ders.: Grundfragen der Erziehungswissenschaft, Ratingen 1964
- Ders.: Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, Sonderdruck (aus: Päd. Rundschau, 20. Jg., 1966, S.994-1016.)
- Ders.: Zum Erziehungsverständnis in der Existenzphilosophie, in: Pädagogische Rundschau, 23. Jg., 1969, S. 37-50

- Drechsler, Julius: Pädagogik und Anthropologie, Ratingen 1965
- Ebeling, Gerhard: Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 207/08, 1954
- Fetscher, Iring: Geschichtsphilosophie, in: Fischer Lexikon, Philosophie, Frankfurt a.M. 1958
- Fischer, Wolfgang: Kritik der lebensphilosophischen Ansätze der Pädagogik, in: Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik "Pädagogik als Wissenschaft", H. 4., 1966
- Flach, Werner: Die Konditionalität des Geschichtlichen, in: Kantstudien, 56. Jg., H. 2, 1966
- Flitner, Andreas (Hg.): Wege zur Pädagogischen Anthropologie - Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Heidelberg 1963
- Flitner, Wilhelm: Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart, Heidelberg 1963
- Freyer, Hans: Theorie des objektiven Geistes, Berlin 1923
- Ders.: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955
- Ders.: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, (1930) Darmstadt 1964
- Frischeisen-Köhler, M.: Philosophie und Pädagogik, (1917) Weinheim 1962
- Fürstenau, Peter: Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt a. M. 1958
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1965

- Giel, Klaus: Philosophie als Anthropologie,
in: Andreas Flitner (Hg.), Wege
zur Pädagogischen Anthropologie,
Heidelberg 1963
- Gogarten, Friedrich: Was ist Christentum? Göttingen
1956
- Groethuysen, Bernhard: Vorbericht des Herausgebers zu
Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der
geschichtlichen Welt in den
Geisteswissenschaften, Ges.
Schr., Bd. VII, Stuttgart,
Göttingen 41965
- Guardini, Romano: Der Gegensatz, Versuche zu einer
Philosophie des lebendig Konkre-
ten, Mainz 21955
- Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins,
Berlin 21949
- Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit, (1857)
Hildesheim 21962
- Hegel, Georg W. Fr.: Enzyklopädie der philosophischen
Wissenschaften im Grundrisse,
Hgg. Friedhelm Nicolai und Otto
Pöggeler (Phil. Bibl., Bd. 33)
Hamburg 61959
- Ders.: Die Vernunft in der Geschichte,
Vorlesungen über die Philosophie
der Weltgeschichte, 1. Teilband
(Einl.), Hg. Johannes Hoffmeister
(Phil. Bibl., Bd. 117a) Hamburg
51955
- Ders.: Vorlesungen über die Philosophie
der Geschichte, Hg. Hermann
Glockner (Jubiläumsausgabe
Bd. 11), Stuttgart 51949

- Hehlmann, Wilhelm: Wesensformung aus geschichtlicher Verantwortung, Berlin 1936
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, (1927) Tübingen 101963
- Ders.: Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1949
- Ders.: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953
- Ders.: Der Satz vom Grund, Pfullingen 21959
- Hengstenberg, H.-E.: Moderner Fortschrittsglaube und Geschichtlichkeit. Ein Beitrag zur Gegenwartsanalyse. in: Menschliche Existenz und moderne Welt (Bildung, Kultur, Existenz, Hg. Richard Schwarz, Bd. 2) Teil I, Berlin 1967
- von Hentig, Hartmut: Philosophie und Wissenschaft in der Pädagogik, in: Neue Sammlung, 4. Jg., H. 1, 1964, S. 10-29
- Herbart, Joh.Friedr.: Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, in: Hermann Nohl, Die Pädagogik Herbarts, Weinheim 1963
- Herder, Joh. Gottfr.: Ideen zur Geschichte der Menschheit, Hg. Bernhard Stephan, Bd XIII, Berlin 1887
- Herzog-Dürck, Johanna: Auf der Suche nach der verlorenen Geschichtlichkeit, in: Transzendenz als Erfahrung, Festschrift für Graf Karlfried Dürckheim, Hg. Maria Hippus, Weilheim 1966

- Heussi, Karl: Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932
- Hohl, Hubert: Lebenswelt und Geschichte, Freiburg, München 1962
- Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 21955
- Hommes, Jakob: Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg, München 1953
- Hünemann, Peter: Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg 1967
- Jaspers, Karl: Philosophie, Bd. II (Existenz-erhellung), Berlin, Göttingen, Heidelberg 31956
- Joerden, Rudolf: Wilhelm Dilthey und die geisteswissenschaftliche Pädagogik, in: Führende Erzieher, Hgg. Heinrich Deiters und Georg Wolff, Langensalza, Berlin, Leipzig o.J.
- Kähler, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, (1892) München 31961
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. (2. Aufl. 1787), Akademie-Ausgabe, Bd. III, Berlin 1911
- Ders.: Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, Berlin 1917
- Kaufmann, Fritz: Geschichtsphilosophie der Gegenwart, Leipzig 1931

- Kiel, Gerhard: Zur Geschichte und Problematik der geisteswissenschaftlichen Pädagogik, in: Pädagogische Rundschau, 21. Jg., 1967, S. 801-812
- Köhler, Oskar: Erinnerung und Erwartung, in: Die Frage nach dem Menschen, Festschrift für Max Müller, Hg. Heinrich Rombach, Freiburg, München 1966
- Kosse, Wilhelm: Erziehung und Lebenssinn. Untersuchungen zur Erziehungsmetaphysik Peter Petersens. Oberursel/T. 1967
- Ders.: Vom Erziehungsbegriff zum erziehungswissenschaftlichen System, in: Pädagogische Rundschau, 20. Jg., 1966 (Festschrift für Ernst Lichtenstein), S. 121-133
- Krausser, Peter: Kritik der endlichen Vernunft, Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie, Frankfurt 1968
- Von Krockow, Christ.: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie, Hg. H. Plessner, 3. Bd.), Stuttgart 1958
- Krüger, Gerhard: Geschichte und Tradition, Stuttgart 1948
- Ders.: Grundfragen der Philosophie, Frankfurt a. M. 1958

- Kümmel, Friedrich: Kulturanthropologie, in: Andreas Flitner (Hg.), Wege zur Pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1963
- Ders.: Anthropologische Dimension der Pädagogik, in: Zeitschrift für Pädagogik, 11. Jg., 1965, S. 288-298
- Landmann, Michael: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, München, Basel 1961
- Ders.: Der Mensch als Herr und Opfer der Geschichte (Terra Nova, Bd. 5 Hg. Hans Mislin), München, Basel 1967
- Liebeck, Oskar: Vernunft statt Tradition, Stuttgart 1949
- Lieber, Hans-Joachim: Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg., 1965, S. 703-742
- Liebert, Arthur: Die Krise des Idealismus, Zürich, Leipzig 1936
- Litt, Theodor: Die Frage nach dem Sinn der Geschichte, München 1948
- Ders.: Hegels Begriff des "Geistes" und das Problem der Tradition, in: Studium Generale, 4. Jg. H. 6, 1951, S. 311-321
- Ders.: Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins, Heidelberg 1956
- Ders.: Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, München 1950

- Ders.: Der Mensch vor der Geschichte,
Bremen o.J. (1951)
- Ders.: Führen oder Wachsenlassen,
Stuttgart 121965
- Loch, Werner: Die anthropologische Dimension
der Pädagogik (Neue pädagogi-
sche Bemühungen, Hgg. Werner
Loch und Jakob Muth, Bd. 1/2),
Essen 1963
- Lochner, Rudolf: Zur Grundlegung einer selb-
ständigen Erziehungswissen-
schaft, in: Zeitschrift
für Pädagogik, 6. Jg.,
1960, S. 1-21
- Ders.: Deutsche Erziehungswissen-
schaft, Meisenheim 1963
- Lotz, Johannes B.: Zur Geschichtlichkeit des Men-
schen, in: Scholastik Jg. XXVI,
1951, S. 321-341
- Löwith, Karl: Die Dynamik der Geschichte
und der Historismus, in: Eranos-
Jahrbuch, Bd. XXI, 1952, S.
217-254
- Ders.: Weltgeschichte und Heilsge-
schehen, Stuttgart 1953
- Ders.: Heidegger. Denker in dürftiger
Zeit, Göttingen 1965
- Marcuse, Herbert: Hegels Ontologie und die Grund-
legung einer Theorie der Ge-
schichtlichkeit, Frankfurt a.M.
1932
- Metz, Johann B.: Christliche Anthropozentrik,
München 1962

- Ders.: Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussthesen, in: Stimmen der Zeit, Bd. 177, 1966, S. 451-462
- Ders.: Zur Theologie der Welt, Mainz, München 1968
- Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie, (1930) Darmstadt 31967
- Ders.: Vorbericht des Herausgebers zu Wilhelm Dilthey, Die geistige Welt, Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Ges. Schr., Bd. V, Stuttgart, Göttingen 41964
- Mollenhauer, Klaus: Erziehungswirklichkeit, in: Geisteswissenschaftliche Pädagogik am Ausgang ihrer Epoche - Erich Weniger, Hgg. Ilse Dahmer und Wolfgang Klafki, Weinheim 1968
- Müller, Max: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 31964
- Näf, Werner: Die Tradition in der geschichtlichen Entwicklung in: Staat und Staatsgedanke, Bern 1935
- Neumann, Erich: Das Bild des Menschen in Krisis und Erneuerung, in: Eranos-Jahrbuch, Bd. 28, 1959, S. 7-46
- Nohl, Herman: Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, Frankfurt a.M. 31949
- Ders.: (Hg.) Wilhelm Dilthey, Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft,

(Kl. päd. Texte, H. 3) Langensalza o.J.

- Petersen, Peter: Pädagogik der Gegenwart, Berlin 21937
- Ders.: Eigenständige Erziehungswissenschaft und Jena-Plan, München 1951
- Ders.: Führungslehre des Unterrichts, Braunschweig, Berlin u.a. 71963
- Pieper, Josef: Über den Begriff der Tradition, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 72) Köln, Opladen 1958
- Ders.: Hoffnung und Geschichte, München 1967
- Pleßner, Helmuth: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953
- Pugliese, Orlando: Vermittlung und Kehre, München, Freiburg 1965
- Rahner, Karl: Hörer des Wortes, (Neu bearbeitet von Johann B. Metz) München 1963
- Ders.: Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg 1961
- Von Renthe-Fink, L.: Geschichtlichkeit, Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck, Göttingen 1964

- Rickert, Heinrich: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1924
- Ritter, Joachim: Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 12, 1938/39
- Ders.: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft in: Forschung und Wirtschaft (Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft) 11. Jg., 1962, II.
- Rombach, Heinrich: "Geschichtlichkeit", Artikel in: Lexikon der Pädagogik, Bd. II, Freiburg 1953
- Roth, Heinrich: Pädagogische Anthropologie, Bd. I Bildsamkeit und Bestimmung, Hannover 1966
- Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie (aus Hb. der Philosophie), München 1934
- Schleiermacher, Fr.E.D.: Sämtliche Werke, Pädagogik: III Abt., Bd. IX, Hg. C. Platz (3. Aufl. 1902)
- Von der Schulenburg, Sigrid, (Hg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897, Halle a.S. 1923
- Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906) Tübingen ⁶1950
- Simmel, Georg: Lebensanschauung, München, Leipzig ²1922

- Sterzer, Peter: Zur Kritik neuerer anthropologischer Bestrebungen um O.F. Bollnow, in: Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 43. Jg., 1967, S. 45-55.
- Strasser, Stephan: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen, Berlin 1964
- Thiel, Manfred: Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1950
- Thiersch, Hans: Hermeneutik und Erfahrungswissenschaft, in: Die Deutsche Schule, 58. Jg., 1966, S. 1-21
- Thomae, Hans: Der Mensch in der Entscheidung, München 1960
- Weischedel, Wilhelm: Das Wesen der Verantwortung, Frankfurt a.M. 1958
- Welte, Bernhard: Wahrheit und Geschichtlichkeit, in: Saeculum 3. Bd., 1952
- Vering, Theodor: Tradition als pädagogisches Problem, Phil. Diss., Münster 1961
- Wittram, Reinhard: Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1963
- Zöpfl, Helmut: Zeit und Geschichtlichkeit in pädagogischer Sicht, München 1968

Zutt, Jörg:

Der Lebensweg als Bild der Geschichtlichkeit, jetzt in: Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie (Gesammelte Aufsätze), Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963

L e b e n s l a u f

Am 13. 6. 1938 wurde ich als viertes und jüngstes Kind des Tischlermeisters Georg Peschke und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Kaletta, in Leobschütz OS geboren.

Bedingt durch die Kriegswirren und die damit verbundene Vertreibung, erfolgte die Einschulung in die Volksschule in Laer (Bez. Münster) erst Ostern 1947. Aus der achten Volksschulklasse wurde ich 1954 entlassen.

Am 8. 2. 1962 legte ich am altsprachlichen Aufbau-gymnasium Clementinum in Bad Driburg die Reifeprüfung ab.

An den Universitäten Münster und Freiburg/Br. studierte ich Latein, kath. Theologie, Geschichte, Philosophie und Erziehungswissenschaft. Nach der philosophisch-pädagogischen Vorprüfung (1965) studierte ich in verstärktem Maße Psychologie, Soziologie, Philosophie und Erziehungswissenschaft.

Meine akademischen Lehrer, denen ich für das Studium und meine Ausbildung am meisten verdanke, waren: J.B. Metz, K. Rahner, J. Ratzinger, H. Dörrie, K. Büchner, H. Nesselhauf, H.E. Stier, H. Schelsky, W. Metzger, G.v. Bredow, L. Oeing-Hanhoff, J. Ritter, E. Lichtenstein, E. Fink und besonders H. Döpp-Vorwald, dem ich zu größtem Dank verpflichtet bin.

Kurt Peschke

